حاشية على شرح المقاصد

حب الحسين ذخيرة للمحبة
يا رب فاحشرني غداً في حزبه

استصحبه العبد الفقير السيد عبد الله [illegible]
[illegible] سلك الحجة
[illegible]
[illegible]

من كتب خويدم العلوم وطالبها
العلي زاده السيد عبد الباقي
عليهما الرحمة يوم التلاقي

سينوبي

فقد المولف في هذا الكتاب على بعض العلماء
منهم المولى القفاري والمولى الطوسي حضرشاه اصفهاني

استصحبه الحكيم عفت [illegible]
١٢٣

١٠

من كتب خادم العلم وطالبيه لعلي زاده
السيد محمد معصوم كان الله له وعفوهما

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله الهادي المواهب
محمد المدعو براغب
وقفي عبده ۱۱۷۵

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 615

٧٥٧

RAĞIP P.
Ka. N.
750

عدد ٧٥٧

قوله نحمدك كفانا بيان معاشر العلماء جزاهم الله عنا خير الجزاء مؤنة الذكر في بحث الحمد والشكر بل اكتفينا في شرح هذه الخطبة الغراء بشرح مفرداتها وبيان المراد من كلماتها وتعيين اوضاعها وبعض النكت واللطائف الواقعة فيها تكميلا بتحريف الكلم عن مواضعه ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه افتتح بالجملة الفعلية المضارعية مع كونها خالية عن حلية الدوام والثبات دلالة على الاستمرار التجددي الذي يناسب حال الحامد المجدد لحمده حسب تجدد النعم الواصلة اليه من عند سيما توفيق الدقايق من علم الكلام حيث اعتلى منه ذروة التمام واختار صيغة المتكلم مع الغير دلالة على ان هذا الامر الخطير مما لا يمكن ان يتولاه بلا معاون ونصير ومعين وظهير واختار حرف الخطاب في نحمدك على اسم الله تعالى الدال على استجماعه لجميع صفات الكمال اشارة الى ان المهم ههنا الدلالة على انه قوي للحامد على الكمال داعي التوجه ومحرك الاقبال حتى خاطبه على ما قالوا في طريق الالتفات في اياك نعبد واما امر الاستجماع فجلي وعن البيان غني واختار تقديم العامل مع ان في عكسه افادة الاختصاص والاهتمام المناسب للمقام بناء على ان تقديمه هو الاصل وقد تعاضد ههنا بما عرض للحمد من الاهتمام المقامي فان كون المقام مقامه مما يوجب اهتمامه مع ان فيه ايضا ايهام ان اختصاص الحمد بالله تعالى مسلم لا ينكره احد فلا يحتاج الى طريق الحصر وفي هذا من المبالغة ما لا يخفى والسؤال المشهور اعني تعارض حديثي التسمية والحمد بناء على ان الابتداء باحدهما يفوت الابتداء بالآخر مدفوع عند القوم بحمل الابتداء على الامر العرفي الذي يسع الامرين فصاعدا او بحمل احد الابتداءين على الحقيقي والآخر على الاضافي وعند الفاضل الخطائي بحمل الباء في الحديثين على المصاحبة او الاستعانة وعندي بان الظاهر المتبادر من النصين هو الابتداء بكل منهما بالنسبة الى ذلك الامر ذي البال بان يأتي بهما قبل الشروع فيه ولا ينافيه تقديم

تقديم احدهما على الآخر فحينئذ اتى المصنف بهما قبل الشروع في تأليف مثل هذا الكتاب ذي الخطر فقد حصل العمل بمقتضاهما وكذا في ساير مواضع استعمالاتهما من غير لزوم تعارض او توهم تناقض وعليك الاختبار بالتوفيق ثم الاختيار للتوفيق واختار كلمة يا الموضوعة لنداء البعيد مع انه سبحانه اقرب الينا من حبل الوريد تخضعا لنفسه واستبعادا لها من مظان الزلفى من الله وتنبيها بكلمة الابهام اعني الموصولة الى قوة اختصاص ما ذكر في حيزه بالله سبحانه بحيث لا مجال للوهم ان يصرفه الى غيره سيما بعد التصريح بكلمة الخطاب على ان في الابهام تفخيما وفي العبارة اغراء وتجديدا واليد مجاز في معنى القدرة لكون اليد كالسبب المادي للقدرة لظهور سلطان القدرة في اليد اذ بها الافاعيل المختلفة والملكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة يقال له ملكوت العراق اي عزه وهذه القرينة الاولى متضمنة لحصر ثبوت كل شأن ذي خطر ووجود ما نشاء من القوى والقدر على قدرة الله المتعال رداعلى اهل الاعتزال ومقدمة لما يذكره بعده مما هو من معظم مسائل هذا العلم اعني مباحث المعاد اشار اولا الى المبدأ او المعاد وما بينهما وثانيا الى ما يستدل به على اتصافه بالصفات الثبوتية والسلبية وثالثا الى الصفات الذاتية والفعلية ورابعا الى مباحث النبوات والحكمة في ارسال الانبياء تأدية لنعوت العظمة والجلال وتوفية لوجوه براعة الاستهلال وتخصيص الحي لان المعاد والآخرة ابتداء كل شيء ثم الظاهر ان المعاد كل حي من اهل المعتقد ان تخصص به تسلى وتجلى فعلان ماضيان بمعنى انكشف وفي بعض النسخ سلى وتجلى بصيغة المضارع المجهول وفيه مزيد مناسبة بالاوراق فضله لانه نوع آخر من الكلام متعلق بالاستدلال ذكره فيه اولا ما استقر في المدارك من انه اذ سمع مخلوقا الله وابسط

الا انه احسن التعبير عنها بالاوراق تنبيها على صغارها بالنسبة الى الله سبحانه
واما بالنسبة الى اولى النهى فغرايب ينبغي ان يرفعوا البصر في رفعتها وعجايب يجب
ان يصرفوا البصيرة في جملتها متفكرا في قدرة مقدرها متدبرا في حكمة مدبرها
قبل ان ينافر بك القدر ويحال بينك وبين النظر ثم ذكر فيه ثانيا ما يعم
الآفاق والانفس ملمحا الى قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق حتى يتبين
لهم انه الحق الآية كما لمح بقوله ما يسقط في الاكوان الخ الى قوله تعالى وما تسقط
من ورقة الا يعلمها الآية الحكمة هي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان
بالافعال على ما ينبغي من الاحكام بمعنى اتقان التدبير واحسان
التقدير تقدس اي تنزه عن الامثال الموافقة اياه في حقيقة ذاته والاكفاء
اي الاشباه المشاركة له في صفاته الازل ضد الزوال والابد ضد الفناء
والازل اعم من القدم لان اعدام الحوادث تتصف بالازل دون القدم لانه
صفة الموجود الجباه جمع جبهة والمراد بسجود الاجرام انقيادها الشفاه جمع شفة
واثباتها بالانوار القدسية بطريق التخييل عند الفلاسفة اذ المراد بها العقول
المجردة واما عند اهل الحق فيجوز اثباتها تحقيقا لانهم يريدون بها الملائكة خولنا
من التخويل وهو التمليك والاعطاء العوارف جمع عارفة هي العطية الهداية
الدلالة الموصلة الى المطلوب الرشاد خلاف الغي السنن بفتح السين الطريق
النهج بسكون الهاء الطريق الواضح السداد الاستقامة ولما كانت السعادة
الحقيقية التي هي معرفة المبدأ والمعاد حاصلة لنا من جهة الرسول والامر بقوله تعالى صلوا
عليه وقوله ورفعنا لك ذكرك استتم اداء التحميد بالصلوة فلذا قال ونصلي
الخلايق الاولى بمعنى الطبايع والثانية بمعنى المخلوقات درس الرسم دروسا عفى
الاعلام الاولى بمعنى العلامات والثانية بمعنى الرايات الهدى يجيء لازما ومتعديا

ومتعديا والمراد ههنا الاهتداء الردى الهلاك انطمس اندرس المنهج والنهج بمعنى
عفا امحى الدين وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات
سمي من حيث انقياد الخلق له دينا ومن حيث اظهار الشارع اياه شرعا ومن حيث
الكتابة والاجماع ملة يقال امللت الكتاب ومل القوم المعالم المواضع
التي ينصب فيها العلامة على الشيء المراسم مواضع الرسوم والاعلام المحجة جادة الطريق
ومعظمه انتزح بالزاء المعجمة بعد وذهب والصدا بالهمزة والقصر مصدر صدي
بالكسر اي وسخ واسود والمعنى زال عن القلوب دنس الشبهات ونقي النقي
في المعتقدات كالصوارم المصقولة في المعصوم وبالاعتصام اصله الاستمساك
بالحبل والعصام رباط القربة التي تحمل به الانفصام الانقطاع الخلفاء جمع خليف
هو المستخلف عاضد المحافظ الخطاير جمع خطيرة هي الحوض النقاع جمع نقعة الذرى
بضم الذال المعجمة جمع ذروة بكسر الذال وضمها هي الارض المرتفعة والمراد من البروج
طرايق افلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الاخرين ليستا لها كرسيا
وعرشا ويجوز ان يراد بها القراآت السبع والمراد بسوير الآثار اياها ما بيان
بحملها الواقعة فيها والطرايق جمع طريق بمعنى السبيل الآن المفهوم من عبارة
الصحاح ان للجمع الطريق بمعنى السبيل على طرايق حيث قال الطريق السبيل
يذكر ويؤنث والجمع اطرقة وطرق وطرايق القوم اماثلهم واشرافهم ومنه
قوله تعالى كنا طرايق قددا اي كنا فرقا مختلفة اهواؤنا انتهى القوارع جمع
قارعة هي الشديدة من شدايد الدهر الكروب جمع كربة هي الغم والعوادي جمع
عادية يقال دفعت عنك عادية فلان اي ظلمه وشره وعوادي الدهر
عوايقه الخطوب جمع خطب بالسكون هو سبب الامر يقول ما خطبك الواو
في وبعد اما بدل اما المقدرة او المتوهمة او غير بدل عنها ويجوز اجتماعها مع اما

كما في عبارة السكاكي واما علم البيان وكلة اما في مثلها للفصل المجمل الواقع
في ذهن السامع وازالة تردده اذ لما حمد الشارح على النعم العامة والخاصة
واردف بالصلوة كان مظنة ان يقع في ذهن السامع انه بدأ الامر العظيم
والخطب الجسيم وتردد في انه ماذا فيورد كلمة اما للتفصيل ابان الشيء بالكسر
والتشديد وقته يقال نوال كل الفواكه في ابانها اي وقتها المضغ المفرقة
الغض بفتح الغين المعجمة الطري الاكناف الاطراف الوصاب بفتح الراء جمع
عرصة بسكون الراء وهي كل بقعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء الاكمام
جمع بالكسر هو غلاف النور اشرح ارسل خبر كنت والتعبير بالمضارع لاستحضار
الصورة الانوار جمع نور بفتح النون تردد والى ترجع الى الاكياس الاذكياء
جمع كيس الشوارد النوافر النهى جمع نهية بمعنى العقل سمي بها النهيه عن المكاره
وقتله عقله كناية عن كمال بذله كما يقال النحرير للعالم المتقن كانه ينحر عقله
ويبذله للعلم بالاشياء كما هي قال الله تعالى وما قتلوه يقينا اي لم يحيطوا به
علما حاموا جواب حين لانه بمعنى لما الطلاب بكسر الطاء مصدر طالب
المطايا واحد وجمع يذكر ويؤنث يقال اناخ الابل ابركها التبيان مصدر
وهو شاذ لان المصادر انما يجيء على التفعال بفتح التاء مثل التذكار والتكرار
التنتاج بكسر النون مصدر والمراد الحاصل بالمصدر هو الفروع والمراد
والمراد من السراج الدليل القباب بكسر القاف جمع قبة افرصت من الفرصة هي النوبة
اللمعة بالضم قطعة من النبت اذا اخذت في اليبس الينبوع ما ارتفع من
الارض والمعنى افرصت قطعة يابسة للتستر بها بعض التستر من عدوان
الزمان وافرصت ما ارتفع من الارض للتخلص بعض التخلص من نوائب
الحدثان الاثباج جمع ثبج من الشيء النوائب جمع نائبة هي المصيبة انتهزت

انتهزت سلبت الزحام الزحمة الشوائب الاقذار والادناس جمع شائبة
المعضل بكسر الضاد المشكل يقال اعضل الامر اشتد واستغلق ولم
معضل لا يهتدى لوجهه يراد بصيغة المجهول يطلب يراد بالراء المهملة ولا يراد
بالراء المعجمة لا نقص وبالضاد المهملة من المضادة بمعنى الممانعة ولا نقضاد
بالمعجمة بمعنى لا يناقض بالفاظ متعلق باخذت وننظر اي ننشق الجبال
والصخور بالازهار ولكني اخذت في تصنيف مختصر وشرح بالفاظ يتطهر
لها الجبال الانهار والصحف الازهار وتزيين لها الفه بها لشبهها بها
في السلاسة واللطافة يتنازل الاهلية بادلا حال من فاعل اخذت وكون
السمعيات مطلب اعلى في اصول الدين بالنسبة الى ما سوى العقليات المختصة
بالواجب في الافهى الموقوف عليها السمعيات النبذ القليل الطلبة بكسر
اللام ماطلبته من شيء ناط به علق به عشا يقال عشوته اي قصدته ليلا
ثم هو الاكثر ثم صار كل قاصد عاشيا كل وارد فاعل عشا وضوء ناره
مفعوله قدم للاهتمام به الرائد بالراء المهملة الطالب طفق يفعل كذا اي جعل
يفعل واقتراح الكلام ارتجاله اي ابتداؤه من غير روية قبل ذلك الزناد
بكسر الزاء جمع زند بفتحتين وهو الاعلى من العودين الذين اذا حك
بضرب احدهما على الآخر خرج منها النار والاسفل زندة والازدياد
مصدر يتناول الكثير فلا بأس تشبيهه بالجمع وجعله من اضافة المشبه
الى المشبه ولا يبعد كل البعد ان يطلق لفظ الجمع على الاثنين ويقصد
الى انهما اي الاعلى والاسفل بمنزلة واحد حتى يظهر في بادي النظر
تشبيه ما هو في صورة الافراد والاقتداح استخراج النار من الزند
والمعنى طفقوا يطلبون خروج الزيادة على البعض المجرد المشتملة على لطائف

المضيئة التي يستخرج منها بالاعمال كسقط النار بالاقداح سقى عش ساغ
بحار الراء المعجمة بمنع فلا ينجز بالمعجمتين من نجز حاجته قضاها ساكي من بكيت
في العدو واذا اقبل فيهم وجرحت وبكاء العقل في محله واضحكه فيما يتعجب
من ضجرته وشرح جرته وفي هذا المعنى ما قيل في البيت الفارسي درغم
فريبت او ناله كنان با دل ريش كه كهى زار بكريم وكهى مى خنديم التعجب
استينا لبيان المانع من تقاصرهم الانام وتطاول غصص الايام
تضعضع خضع وذل التداعي التساقط الزعزعة بالزائين المعجمتين تحريك
الشيء يقال زعزعته فتزعزع والظاهر ان يكون من ترعرع الصبي بالحروف
المهملة تحرك ونشأ تمادى الطغيان بلوغه الى المدى العتب مصدر
عتب عليه الغول بالفتح اغتيال العقل اللب الجنس جمعتهم وهم الب
واللب ذا كانوا مجتمعين والمعنى والتعجب من تطاول ايام كلها غصن
غضب وعتب على الالبا حال كون الاغتيال الكسر العظيم والجمع الكبير
العظيم من المكان المستعلين من الايام على الالبا والروح خالية
ويجوز ان يكون عاطفة على غضب عطف المفرد والمراد من الالبا ح
جميع الايام بحجج جملة حالية او استئناف لبيان الجملة السابقة السهاد
بضم السين عدم النوم الرقاد والنوم الرماد بكسر الراء المراعاة المنزع
بكسر الميم السهم النضال بكسر النون المراماة التسديد التوفيق للسداد
الضمير في رماني ويلباني للدهر يقال بلاه يبلوه وابلاه وبلاه اسم فعل بمعنى دع
الاماني جمع امنية هي الامل الشان الامر الغروب الدموع والسال
واحد الشؤون وهي مواصل قبائل الرأس وملتقاها ومنها تجيء الدموع
وقال ابن السكيت شانان عرقان ينحدران من الرأس الى الحاجبين

الحاجبين ثم الى العينين منها تفيض الدموع بنا بي الاوطان يقال بنا بفلان
منزله اذا لم يوافقه وكذلك فراشه ذكره الجوهري في باب الفاء والف اسى من
المقاساة وهي المعاناة الاهوال جمع هول هو الخوف الرواسي الجبال
الشامخات المرجع مرجع بكسر الميم هي القوة ملكتها اي ملكت العلوم
وجشم المضايع اي الاضاعة وجره المرتاع اي الارتياع والخوف التنبيه
الطرب الوداع بالفتح اسم من التوديع عند الرحيل الطلول جمع طلل الذوائب
والشوائب ونفسرهما تصدى بضم الباء من التصدي وهو الوسخ الرق
بتشديد الياء من كل شيء افضله حالما ما كافه يكف النعل عن العمل حسب
الظاهر والوكنت مصدرية لكنت مفصوله مع سعيه متعلق ما قبله
وكذا قوله تقربت ترياح من الارتياح وهو النشاط يتراح يزول
يهتز يتحرك النادي المجلس لا يغض لا يعيب يقال غض منه اذا عابه
الهائم الضال يومض برق اي لمعوا برق ويومض اي يلمع يقال ومض
البرق يمض ومضا وومضانا اي لمع لمعا خفيفا ولم يعترض في نواحي
الغيم فاذا لمع واعترض في نواحي الغيم فهو الخفق فان استطال في وسط
السماء وشق الغيم من غير ان يعترض يمينا وشمالا فهو العقيقة الا يمن صفة
شاطئ على بر ثمان متعلق بتطلع ثم لا يخفى ان مجموع ما ذكره في اطرائه ومدحته
واعلاء شأنه ورتبته لا يخلو عن رمزه الى تفضيل متنه على سائر المتون
كما لمح اليه في ديباجة متنه بلمحة من ملحة مباح العيون حيث قال
لعلكم اذا حصلتم من محصل كلامي على اول مع الاكثر واشرفت
على بصائركم من مطالعة طوالع الانوار لا تعقون عند تخاصم الآراء
صحائف شكوك نشرها اقوام ولا تعقون حين تصادم الاهواء

مواقف الظنون والاوهام بل تبدؤن من مقاصدكم اهلة النجاح
واهله الفلاح وتتنادون فيما بينكم ان اطفئوا المصباح فقد طلع
الصباح قوله لاتعوّن الاول السكون القا من قفا اثره اذا تبعه
والثاني بكسر القاف من وقف في البدئ الامر العجب يقال قد ابذ الرجل اذا جاء
قوله معرفة الحقايق كما هي لم تقيد المعرفة بالطاقة الانسانية لظهوره وشهرته
قوله نظر العقل تتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه لان العقل في الفلسفة
ينقاد الى الوهم وتقاد بربقة الشك ولذا اول الفلاسفة النصوص
بمقتضى هواهم ولا ينسبون القصور الى حجاهم مع انهم راوا وجود النبي
واجبا في العناية الالهية فمصداق حالهم مايقال شعر والنجم تستصغر
الابصار رؤيته والذنب للعين لا للنجم في الصغر بخلاف الملة فان
سعي العقل فيها الاتباع بسلطان الشرع ومن ههنا قال علماؤنا
من الاحكام ما هو اصول خلافية يخفى الحق فيها ويفتقر الى زيادة نظر وتاويل
والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يحتمل معارضا له ولذا اختلف في
تكفير جاحده ومنها ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق وهو على نوعين
نوع اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج
الى البيان لكثرة الشواهد وظهور ادلتها بحيث يسارع اليه الافهام
وان طال فيه الكلام لازالة الشكوك والاوهام كحدوث العالم وهذان
النوعان من ضروريات الدين يكفر جاحدهما ولذا قال الشارح في هذا
الشرح لانزاع في تكفير اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد
قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك قوله ينقسم الى العلم
المتعلق وعلى هذا التقسيم اشكال ذكره الشارح النحرير في الاعراض في

للظرف

في اول فصل الكيف ومن اراد الاطلاع فليرجع اليه والى ما ذكرناه هناك
قوله وفي التصور فقط وهو الرياضي وذلك مثل التدوير والتربيع والكروية والمخروطية
ومثل العدد وخواصه فانك تفهم الكرية مثلا من غير ان تحتاج الى فهمها
الى انها من خشب او ذهب او حديد ولا تفهم الانسان الا وتحتاج ان
تعرف ان صورته في لحم وعظم قوله مواضع من كتاب الله كقوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات وكقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات وامثالهما قوله الرئيس
تراب الغبر قوله يجري مجرى السوابق اي يجري مجرى المبادي المتحققة في المبدئية
والمباحث المصدرة ههنا مسائل من وجه ومبادي من وجه ولذا قال
يجري قوله من الكتاب اشارة الى انه ليس بمقصد من الفن والى ان المراد
من المقاصد في قوله ستة مقاصد مقاصد الكتاب نعم اذا وقع المواقف
بدلها استغني عن التوجيه فالمواقف اولى من المقاصد قوله توقف اللاحق
على السابق في بعض الالهيات توقف بعض بيان النبوات والسمعيات على الالهيات
وكذا توقف بعض بياناتها على الممكنات ظاهر وان واما توقف بعض بيانات
الممكنات على الامور العامة فلاشتمالها مثلا على ابطال الدور والتسلسل
المبني عليه بعض بيانات الممكنات قوله كمسئلة الرؤية اي بيان احوال المعاد
احكامها مناسب في مباحث القوى الا انها ذكرت في الالهيات بمناسبة
البحث عن كونه مرئيا وكذا البحث عن المعدوم بكونه معادا مناسب
في الامور العامة ولذا ذكره الحكيم الطوسي فيها الا انها ذكرت في السمعيات
بمناسبة حشر الاجساد ولك ان تقول تجويز ان يجعل اعادة المعدوم في
ما بين الجهتين كما لا يخفى قوله ما راد التصدير كل علم ثم يذكر عبارة الوجوب
كما ذكره صاحب المواقف لئلا يحتاج الى التوجيه قوله لحصول الكمال الخ

توضيحه ان تصور كل علم من العلوم المدونة على وجهين احدهما ان
يتوجه اليه العقل ويلاحظه بنفسه والتصور بهذا الوجه عينه والتغاير بالاعتبار
على ما هو المختار وايضا هذا التصور انما لا يمكن قبل الشروع في العلم
بخلافهما في الوجه الثاني وثانيهما ان يحصل منه في العقل مفهوم كلي منتزع عنه و
آلة لملاحظته ومرآة لمشاهدته وكثيرا ما يطلق التصور على هذا المفهوم
الكلي كما في عبارة الشرح وغيره تجوزا باعتبار الآلية ثم المنقول عن شارح
المواقف ان هذا المفهوم الكلي الاجمالي وضع بازائه اسم العلم فان فصل
في توجيه ذلك المفهوم نفسه كان حدا له بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسما له
بحسب اسمه وعلى التقديرين فهو رسم بالقياس الى حقيقة العلم والظاهر
عندي ان الموضوع له هو خصوصيات المسائل والمفهوم الكلي آلة الوضع فيكون
من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كما قالوا في المضمر او غيرها
والحق ان الموضوع له فيما نحن فيه الكل المجموعي وهناك الافرادي قوله
الاحكام المنسوبة الى الشرع اي اراد بالحكم وقوع النسبة او لا وقوعها والنسبة
الى الشرع ورود الشرع فيه او اخذه من الشرع واما ما يستقل منهما واستقل
به العقل فما اعتقد به شرعا عند الاشاعرة واراد بتعلقه بالعمل كون المقصود
كيفيته لا نفسه كما في الاعتقاد ولذا زاد الشارح قيد الكيفية في شرح العقائد
في جانب العملي دون الاعتقادي ولا يرد على قوله ما يتعلق بالاعتقاد مثل ان
فعل العبد مخلوق الله لان المراد ان يكون المقصود به الاعتقاد فلا ينافيه الحكم
على العمل الذي لا يقصد به العمل ولا يرد عليه ايضا مثل كون الاجماع حجة
حيث جعل الشارح في التلويح من الاعتقادية الاصلية مع انها من
مسائل اصول الفقه لجواز اشتراك المسئلة بين الاصولين بحسب تغاير

لغاير جهة البحث قوله وكانت الاوائل آه مع انه يتضمن التمهيد لبيان
شرف العلم وغايته دفع لما يقال ان التدوين امر مستغنى عنه اذ لو صح
اليه لم يترك سدى في عهد النبي واصحابه والتابعين قوله بذكره مع ما عطف
عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام والاختصاص اي بسبب استغنائهم
عن هذه الامور لا عدم الشرف قوله وسموا العلم بها اي بالاحكام فقهها
لا ينافيه قوله في شرح العقائد وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها
التفصيلية بالفقه لانه مبني على ما يتناول ويقال مثلا قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث فالعالم حادث يفيد معرفة حدوث العالم و كلام لاجله
مع انه مشتمل عليه وهكذا يقال ههنا ان ما دونوه من الابواب والفصول
والاوضاع والاصطلاحات والمذاهب الا يستدل الا في بيان الاحكام
او يفيد معرفة الاحكام ويساق لاجلها فمآله الى معرفة الاحكام قوله كانت مصدرة
وتصدير التدما آبه يكفي في بيان المناسبة للتسمية ابتداء ولا يضر بقاء
التسمية انتفاء بقاء التصدير به قوله ولان اشهر الاختلاف فيه كانت مسئلة
كلام حتى روى ان احمد بن ابي داود انتصب لاقامة الدليل على حدوث
القرآن وقلده بعض الخلفاء فقتل سبعمائة عالم لطلب الاعتراف به منهم
ومال الوجه الاول والثاني تسمية للكل باسم الجزء قوله كالمنطق في الفلسفيات
كانه رد على صاحب المواقف حيث عد كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا
لكونه مورثا للقدرة على الكلام فبينه الشارح بجمعهما على انهما واحد لان كونه
بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة
على النطق واشار الشريف الى جوابه بان ايراث القدرة على الكلام في
الشرعيات كافي في وجه التسمية ولا فائدة للتشبيه المذكور سوى تائيده بايراد نظيره

ونظيرها كان انشاره الى انه يجوز ان يحمل
على انه تركي الوجه الاول بعد ما نسيه
بعض الوجه القلد بعد ... مستاء العقائد

في المنطق حيث قيل انه يفيد قوة على النطق في المعقولات والمخاصمات واما كونه
بازاء المنطق فوجه على حدة ومعناه ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم
سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بما يناسب
اسمه وان كان نفعه بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة ثم قال هذا
الوجه الثالث تسمية السبب باسم المسبب قال الرابع تسمية الشي باسم ما يضع
اليه والعلاقة اللزوم العادي وقال الخامس تسمية الاخص بما يطلق عليه الاعم
والعلاقة اللزوم الادعائي قوله اي المنسوبة الى دين محمد عم قال قلت هذا
التخصيص غير لازم اذ لا اختلاف في العقائد قلت اللام في العقائد
للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقايد دين محمد عم اذ من
جملتها اثبات نبوته والايمان بجميع ما جاء به على انه يعتبر معرفة العقايد من حيث
انها مدعوة اليها من قبل نبينا قوله وصار قولنا الى الاشارة الى جهة ترجيح
توسعه ودفع مظنة ان يقال لا مدخل للراي في التفسير قوله لما نقل عن بعض
عظماء الملة الخ اي نقل عن ابي حنيفة رحمه هذا التعريف الشامل على الاعتقاديات
التي هي علم الكلام والوجدانيات التي هي علم الاخلاق والتصوف والعمليات
فاطلق عليها ومن ثمه سمي الكلام فقها اكبر ولكنه ارادوا بالمعرفة ادراك الجزئيات
عن دليل ليخرج التقليد واخذ الدليل في مفهومها موافق لما قال الراغب
الاصفهاني ان المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر العهود والاستدلال
بالاثار ولذا لم يستعمل في صفة الباري انه عارف انتهى واراد بما لها وما عليها
ما ينتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة ثم ما ياتي به المكلف اما واجب
او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او تحريم او حرام فهذه ستة
ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وعدم الفعل صارت اثنى عشر فان اريد

فان اريد بالنفع عدم العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون
من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اي مما
لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه قوله وعلم الله وعلم الرسول وعلم جبرئيل ايضا بقوله
ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليه
عن الادلة اليقينية لان كون العلم عن الادلة معتبر بالاستدلال لا بمحض حفظه
الجنينية اذ الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا الاستدلال لا باقيا
قلت قد يكون علم الرسول ببعض الاحكام بطريق الاجتهاد فكيف يخرج به فتكف
تعريف الاحكام للاستغراق كما مر قوله فيمس تسميه علما اشارة الى ما ذكر في
كلام الجنازي وغيره ان علم المقلد ليس علما لان العلم اما ضروري او
استدلالي وعلمه ليس منهما قوله بقدر الطاقة البشرية الموهومة فانه يقال
ان قدرها غير معروف فيلزم التعريف بالمجهول قوله او كان ذلك ملكة يعني
بها ان يكون عندهم من الماخذ والشرايط ما يكفيهم من استحضار العقايد
اوقات الملكة بهذا المعنى هو ما اريد بالعلم في تعريف الفقه وفسر بالتهيؤ
والاستعداد القريب من الفعل والتمكن من الاستنباط وقيل معناه ملكة
يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام وادعي ان اطلاق العلم عليها ايضا
شايع ولا يخفى ان الملكة بالمعنى المشهور وهو الهيئة الحاصلة بعد التحصيل
والمشاهدة مرة بعد اخرى لان الملكة بهذا المعنى متاخرة عن التحصيل
وبالمعنى الاول متقدمة عليه حدوثا وبقاء وبما نبهناك عليه يندفع ما يختلج
الى الخاطر في تعريف المواقف على تقدير ان يراد بالعلم الملكة وبالاثبات التحصيل
كالمولى الفناري وغيره
يجب ان يحصل قبل الملكة فكيف يتصور ان يكون بعد الملكة كما هو مقتضى
مفهوم التعريف بل اندفع ايضا بما نوهنا عليك ما اطبق عليه كلة المتاخرين

من تحارير الماهرين في قول شارح المواقف لا يجوز حمل الاثبات ههنا
على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقايد خارجا عن الكلام
ثمرة له ولا شك في بطلانه من ان هذا القول منه رد على شارح المقاصد
حيث حمل الاثبات على التحصيل فلزم ما لزم من الخروج وجه الاندفاع
ان ما ذكره الشارح النحرير من حمل الاثبات على التحصيل مبني على حمل العلم
على الملكة كما صرح به ولزوم خروج العلم بالعقايد عن العلم بمعنى الملكة التي
قررناها وكونه ثمرة لها ملتزم غير محذور وما ذكره الحبر الشريف من رد حمل
الاثبات على التحصيل مبني على حمل العلم على الادراك ولزوم الخروج ح
محذور غير ملتزم فتبين مما بيننا ان بون البين من ابن الى
ابن ومنهم من منع المحذور الذي ذكره الشريف بان العقايد التي اضيف
اليها الاثبات يراد بها العقايد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصلة
بالعلم بالاصول فلا محذور في كونها ثمرة قواعد الكلام ثم قال هذه الطريقة
شايعة لا ينكر انتهى اقول الحق الحقيق بان يتبع ان ما تمسك به في هذا
ذكروا من ان المسائل قواعد كلية والتشخصات غير معتبرة في العلوم ليس
على اطلاقها كيف وان ذاته تعالى مطلب اعلى ومقصد اقصى في فنه هذا بل
هو كقولهم المسئلة ما يطلب ببرهان مع ان البديهيات مسائل حقيقة على
راي كما ستعرفه قوله والى المعنى الاخير يشير قول المواقف ورد على حمل العلم
على الملكة وجوه من النظر الاول انه بذلك المعنى لا يصدق على علم الله
فلا يخرج بقوله عن الادلة كما ظنه الثاني ان المراد بالعلم لو كان الملكة فالعلم
بالعقايد قبل الرسوخ لا يسمى ولا المتصف عالما به الثالث لا يفسر العلم
بالملكة لم يذكر في المواقف فلا وجه لكلام الشارح اليه اقول لا يرد الاول لانا

لان اخراج القيد الاخير عام على تفسيري العلم بخلاف اخراج العلم فكان
اسناده اليه اولى ولا الثاني لان عدم التسمية بالمعنى المذكور لا ينافي التسمية
بالمعنى الآخر ولا الثالث لان وجه الاشارة عدم ذكر المتعلق للعلم فحمل العلم
على الادراك يحتاج الى تقدير المتعلق اي علم بامور فان قلت كما ان قول
المواقف يشير بعدم ذكر المتعلق الى الملكة يشير قول المقاصد بذكر المتعلق الى
الادراك لان تعلق الجار بالعلم تقتضيه فلم يحمل العلم عليه بل حمل على الملكة
كما ينبئ عنه قوله على ما هو المراد ذلك تعلق الجار باعتبار المعنى الاصلي او
المعنى اللازم سايغ بل شايع كما في اسد علي اي يجترئ واما اختيار حمله
على الملكة فلتناسب ما قالوا في تعريف الفقه من حمل العلم على الملكة نعم
كما ان اختيار ما ذكره في تعريف الكلام لتناسب ما قالوا في تعريف الفقه ثم
لمانع ان يمنع اشارة المواقف الى الملكة مع مؤنة التقدير بناء على ان المعنى
متعلق هو المعلوم وله متبوع في الحصول على المعنى المذكور للملكة او تابع
فيه على المعنى المشهور واطلاقه على كل منهما اما عرفا او اصطلاحا او مجازا
مشهورا والحاصل ان الاصالة تعارض التقدير فحمله عليه جاير ولذا حمل عليه
شارح المواقف قوله او اثباتها واحكامها بان يكون الاثبات من الثبات
لا من الثبوت كما في المعنيين الاولين قوله مبالغة في نفي الكسب
التنبيه عليها بالعدول عن الباء بناء على ان المتبادر منها السببية الحقيقية
بخلاف الباء في قوله بايراد لان المتبادر منها من حيث تعلقها بالاثبات هو الاستعانة
دون السببية سيما بعد التنبيه السابق بكسر سورة التبادر وحمل على السببية
العادية قوله اي يلزمه حصول الاقتدار اعم فيه او ان الاول حصول الاقتدار
وحدوثه لا الحصول الاعم من الابتداء والبقاء ليندفع به ابطال العكس وهذا

المولى الفناری

المورد المولى الفناری

المحقق للفظ العلم هو الادراک ولهذا المعنى هو

الامر الاول لان العكس عام يجرى على المعانى المذكورة للاثبات ولكن ان
يثبت العكس على معنى الاثبات على الغير بما ذكره الشريف من انه لم يرد
بالغير الذى اثبت عليه العقايد غير امعينا الثانى اللزوم العادى فى حدوث
الاقتدار اى اعتبر كون حدوثه دايما على جميع التقادير لان اللزوم الاعم من
العادى والجزئى ليندفع ابطال الطرد بالعلوم مطلقا اى سواء احدثت
مطلقة او مقيدة بمقارنة الكلام ووجه الاندفاع بالتوجيه المذكور ظاهر كما اشار
اليه الشارح فيما بعد بقوله وفيما ذكرنا غنية عن هذا واما بالتوجيه الآتى فى الجواب
اللاحق فكذا اذا اعتبر فيه اللزوم الجزئى فاتجه الايراد بالعلوم المقارنة للكلام
ومنهم من لم يفرق بين اللزومين فى الجوابين ووقع فى حيص وبيص اعلم
ان المواد النقض على طرد التعريف كالنحو والمنطق وغيرهما اعتبارات
ثلثة الاول اخذها فرادى والثانى اخذها مجامعة لعلم الكلام والثالث اخذ
المجموع المركب منها ومن الكلام والشارح دفع الاول والثانى بتوجيه واحد
كما بينا والثالث باعتبار الوحدة فى العلم وقد يدفع باعتبار المدخلية
فى ترتب القدرة التامة عليه بناء على ان المتبادر من الترتب اعتبار
المدخلية ولا مدخل لبعض الاجنبى فى الترتب بل الترتب يكون لعلم الكلام
الداخل فيه تامل **قوله** ويعترض بان للمنطق دخلا فى الاقتدار وكتاب بانه
نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة ولا شك ان لا مدخل فى ذلك الترتب
العادى للقدرة التامة ولو سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقايد
والمتبادر من الحد ما له نوع اختصاص به **قوله** مع ان فى اثبات المدخل اشتغالا
يعنى ان المبالغة المذكورة سابقا بايراد مع يدل ان المعرف بارادة
المدخل المشعر بالسببية فيما فى هذا المطلب الجليل ينبغى ان يقال القدرة

به يحصل مطلب آخر هو دفع النقوض بلا تكلف فى بما قررنا لا يرد ان يقال
لم لا يعتد به للمبالغة المذكورة سابقا الا ان الاظهر على هذا التقرير ان
يقال فلو قال يقتدر به الخ **قوله** النعت كله العموم مع قوله وايضا الخ مناط الفرق
الاول على النقل المطبق عليه الدال على ان التميز بحسب الذات المقابل بالتميز
بحسب المفهوم ومعناه ان ما افاده التعريف من تميز العلم بمفهوم كلى يقصد به
تصوير الماهية وان جعل آلة لملاحظة المسايل واما الموضوع فهو وان كان
امرا جمليا يقصد به موضوعات المسايل فهو من حيث انه وضع بازائه وعبر عنه
بعنوان الموضوعية كانه هو هو ولذا قالوا فى بيان منع كون تصور الموضوع
من مقدمات الشروع انه من المبادى التصورية مع ان ما هو منها هو
تصور خصوصياتها فهذا كوصفهم الاعراض مواضع الفصول واجزائهم احكامها
فيها ومناط الفرق الثانى على العقل العاصى فى الموضوع بالتميز بحسب الذات
المقابل بالتميز بالواسطة يعنى ان جهة وحدة مسايل العلوم اولا وبالذات هو الموضوع
بخلاف التعريف فانه تميز المسايل عن غيرها بواسطة امر خارج عنها اذا لم يؤخذ
الموضوع فيه واما اذا اخذ فتميزه بواسطة اشتماله على تميزها بالذات **قوله** الا انا نقول
اى حين كان العلم مختلفا باختلاف المحمول كما كان مختلفا باختلاف الموضوع
وحاصله انه ان اريد بالعلم معنى حصول الصورة او ما يناسبه فالاختلاف
باختلاف كل محمول مسلم لكن ليس هو المبحث بالاختلاف والا لكان كل مسئلة
علما على حدة فلا اتحاد بين المسئلتين فى علم ما وان اريد معنى الصناعة فلا
لما بينها اذ لا حصر للاعراض الذاتية لتزايد ما يوما فيوما او كالطالب لحقيقته
اذ كما يمكن ضبط خصوصيات الموضوع من المسايل بامر كلى اجمالى كذلك يمكن
ضبط خصوصيات المحمولات منها بامر كلى اجمالى فالفرق المذكور تحكم والحق فى الجواب

فان قلت موضوعات المسائل اما انواع موضوع
العلم واما اعراضه الذاتية واما اعراض انواعه
واما انواع اعراضه وبالجملة تصورها انما يكون
بتصوره فيكون مبدءا بالنسبة الى الجميع حقيقة
قلنا فرق بين تصور موضوع العلم قبل ملابسة
المسائل ليتميز علم عن علم وبين تصوره حين
ملابسته للتمام تصورات خصوصيات
الموضوعات وكلامنا فى الاول (منه سلمه)

ما نقل عن الحبر الشريف من انهم التزموا اعتبار الموضوعات دون المحمولات لان
الموضوعات هي الذوات التي تقصد اثبات الصفات لها قوله والغلط اي غلط السائل
في المقدمة القائلة العلم يختلف باختلاف المسئلة المعلومة المجملة باختلاف
المحمول قوله بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقة اولى في [illegible]
بانها حقيقية منع ظاهر بل هي كالاعراض الذاتية اذ ليس مرادهم من الانية والوجود
في قولهم انه الموضوع ينبغي ان يكون بينه او مبينة ما هو مبدأ المحمول بمعنى ان
وجوده في نفسه ينبغي ان يكون كذلك اذ كثير من موضوعات العلوم ليس موجودا
في الخارج بل ارادوا بالوجود ما يكون رابطة بمعنى حمله على غيره مثلا يقال
ان موضوع الكلام هو المعلوم البين الانية بمعنى انه يعلم بديهة ان شيئا ما معلوم
قوله فان قلت اشتراط الخ مورد السؤال قوله وامتناع ان يكون موضوع
علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية يعني ان المفهوم
منه انه يجوز تعدد الموضوع اذا حصل الاشتراك في احدهما فيندفع اختلاف
اتحاد العلم واختلافه لكنه ليس كذلك اذ اشتراط الاشتراك الخ قوله بل مثل
الحساب والهندسة الخ يعني انهم لم يجعلوا الحساب والهندسة الباحثين عن نوعي
الكم علما واحدا باعتبار اشتراكهما في الكم وجعلوا علم النحو الباحث عن
انواع الكلمة علما واحدا باعتبار اشتراكها في الكلمة فلم يكن اشتراك الموضوعين
في شيء بمجرده امرا ضابطا لامر اتحاد العلم قوله بما تميز عن الفلسفة الاولى لما بين
في قوله ومصداقه الخ قوله ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع في
ارادة وجود ذات الموضوع ما قد عرفت والحق ما افاده الشريف من ان
المعنى بانيته حمله على غيره وايضا مر سابقا قوله وانما لم يجعلوا التصديق
آه هذا مخالف لما صرح به الشيخ الرئيس في الشفاء من ان التصديق بوجود

القائل المولى الطوسي

بوجود الموضوع من المبادي التصديقية فلا يكون ايضا جزءا على حدة بل مندرجا
في المبادي التصديقية فيبقى السؤال بحاله كما اشار اليه شارح المواقف قوله
وانما لم يجعل التصديق بالموضوعية الخ قيل عليه وصف الموضوعية ان كان
عرضا ذاتيا للموضوع يلزم جعل هذا التصديق من الاجزاء المادية قطعا
وان لم يكن عرضا ذاتيا وهو الحق فلا جهة لجعله من الاجزاء حتى يحتاج الى هذا
التكلف في الاعتذار اقول هذا ممنوع بانا نختار انه ليس بعرض ذاتي
وهو لا يستلزم ان لا يكون جزءا من العلم على حدة نعم يستلزم ان لا يكون
جزءا من المسائل وهو لا يضرنا كما لا يخفى قوله بعد انهدام قواعد الصناعات
اشارة الى ان المتقدمين دونوا الكلي من الصناعات كتبا باحثا عن احواله على
التفصيل والتكميل واما المتأخرون فاختلطوا بوضعها في ذيل الكتاب واكتفوا
باشارة اليها في باب من الابواب قوله لما انه يبحث عن احوال الصانع الى قوله
ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية اقول ستقرره هذا يندفع ما ذكره شارح
المواقف بقوله وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول المحمولات مسائله
ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او
وسيلة اليها وجه الاندفاع ان هذا القول مبني على كون المراد من العقائد اثباتها
واما اذا اريد بها المحمولات كما قررها الشارح التحرير فلا ورود له لانها
ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية بل نفسها واما ما قيل
في جواب ما يقال من ان جعل هذه الحيثية موضوعا وان لم يكن كذلك من
جهة خصوصياتها فليس بشيء اذ لو كانت المحمولات موضوعا فما المحمولات عليها ثم ننقل
الى المحمولات وهلم جرا واعترض شارح المواقف بان الحيثية المذكورة
لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك

الحلية وان كانت بحث المتكلم عن قدرته تعالى لا بها عتبرى دينه ونحن
نعتذر بان دخل الانبيا في الواقع وان كان في بحث المتكلم عن الاحوال لكن
غرضها الا انه اعتنى ببيان الانبيا على الغير من حيث انه ثمرة الكلام ومن
حيث انه مبنى عن اخذ العقايد من الشرع فحينئذ خرج في الحشية انه يعتبر في اللحوق
وينبغي ان يتفصى البحث واعتمد فيه على ظهور ان المعتبر في الحيثية هو صحة اللحوق
واللحوق لا لا ثبات ونحو من اعتذارنا هذا اعتذار شارح المواقف في
شرح المفتاح في تعريف المعاني هو تتبع خواص التراكيب في الافادة ليحترز بها
عن الخطا الخ بان قيد الاحتراز فايدة دون هذا العلم لاجلها فينبغي ان يقصد
المتتبع فلو قصد بتحصيل غرض آخر لم يخرج بذلك عن كونه علم المعاني تدبر تقدير
ثم هذا الاعتراض مع الاعتذار المذكور يجريان على قيد المتكلم ممن الذين
جعلوا موضوع الكلام الموجود من حيث هو متعلق للمباحث الجارية
على قانون الاسلام قوله كرؤية الصانع فان الرؤية اعم من ان تتعلق
بالصانع او غيره وكذا القدم من الكلام والحدوث من الجسم لتحققه في الاجزاء
الفردة والاعراض قوله فمنع لزوم الاختصاص آه مبنى الجواب يحتمل ان
يكون على اختيار الشق الاول بناء على ان المراد طبيعة المعلوم باعتبار الصدق
اذ لا معنى لكون مجرد المفهوم موضوعا ويحتمل ان يكون على اختيار الشق الثاني بناء
على ان المراد ما صدق عليه المعلوم من الافراد المعتبرة بالوحدة لا بالتعين
فلا يلزم ما ذكره من كون المحمول اعم ولا ما احتيج الى التخلص من انهدام كون
الموضوع بينا او مبينا كما لا يخفى على المتامل قوله الا يرى ان الزوج يحمل على
مضروب الزوج فان الثلثة مثلا اذا ضربت في الاربعة حصل اثنا عشر والاثنا
عشر التي هي مضروب الزوج الذي هو الثلثة في الزوج الذي هو الاربعة يحمل

يحمل الزوج عليه مع كون الزوج اعم من اثنى عشر قوله قال في الشفاء نعله لتوضيح
ان مساواة محمول المسئلة لموضوعها غير لازم قوله وقيد القضايا بالنظرية
لانه لم يقع خلاف وراى الحبر الشريف ان قيد بها كما في عبارة المواقف
بناء على الغالب وعلى هذا الحمل ما وقع في تجريد المنطق على ظاهره كما لا يخفى
واما تعريفهم المسئلة بما يطلب بالبرهان فكتعريفهم النظر بالامور المعلومة
في الاعتناء ببيان بعض افراد المعرف بتخصيص التعريف به قوله لبيان لميته
اى لبيان علته مثلا يقال ان الحكم بان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين بديهي
ويبين لميته بانه لو قام بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع
توارد العلتين على تشخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين
وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل هو ما يبدله لبيان
لميته واذا علم بها اطمان النفس اليه قوله ما يتادى اليه الشيء ويترتب عليه
يسمى من حيث انه ينتهى غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا اقول فيه نظر اذ
فلا حيثية الى ما يحيثه الغاية ويسمى بحيثية المطلوب غرضا وانهم بان يغاير الغرض
بالاعتبار والتحرير الحسن ما وقع في بعض الكتب من ان ما يتادى اليه الفعل
يسمى غاية من حيث انه على طرف الفعل ونهايته وفايدة من حيث ترتبه
عليه ومطلوبا من حيث يطلب بالفعل فيختلف هذه الثلثة اعتبارا واما
الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له لا انها بالقياس
الى الفعل والغرض بالقياس الى الفاعل ولا يوجد في افعاله تعالى وقد يخالف
فايدة الفعل كما اذا اخطا في اعتقاده قوله ثم ان كان مما يتشوقه الكل
طبعا يسمى منفعة اقول فيه ايضا نظر اذ ليس من ضرورة المنفعة ان يتشوقها الكل
اذ يسمى منفعة تشوق البعض وايضا التشوق الطبيعي غير لازم اذ كثير من المنافع

الدنيه لا لشوقه الطبيعه والتوبيخ هنا انسب ان يقال لم ان كان الفعل
مما يتضمن مصلحة وحكمة بالنظر الى ان علم يسعى منفعه قوله وما نقل عن السلف
وهو ما ذكره الغزالي في الكبرى من ان تعلم الكلام والنظر والمناظرة وراء
قدر الحاجة منهي عنه انتهى وتوضيح تصحيح المنقول ان هذا اذا كان المناظر
قاصرا او اذا كان بحثه لتشهي النفس والزام الخصم باراءة الباطل في صورة الحق
تعصبا او كان لاظهار الفضل بالخوض فيما لا يحتاج اليه من غوامض الفلسفه
او كان لاضلال الغير بتزيين ما للفلسفه والا فكيف يمنع ما تواتر من النبي
واصحابه بحثه ومناظرته فان اهل مكة اوردوا على النبي عم الشبه والشكوك
حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عم يجيبهم بالايات الظاهرة
والدلايل الباهرة والقران مشحون بالاستدلالات والمنوع قوله فمن
انه لا يتكلم اي لا شاركه في القدم غيره والصفات القديمه ليست غيره او سلب
الغير به عنها يكفينا ولا يضرنا سلب العينيه عنها كما لا يخفى قوله اي الطريقة المعهودة
على هذا يكون المراد بقانون الاسلام القواعد المعلومة قطعا من
الكتاب والسنه والاجماع وعلى السلف الاتي يكون المراد به نفس الكتاب
والسنه والاجماع وانما لم يذكر القياس لانه مظهر لا مثبت قال انها قوله وفانيا
بعد الوجود فان قلت لا يجرى الفنا في النار وارواح الانسانه وامثالها قلت
لا بد من فنائها ولو لحظة بقوله تع كل شيء هالك الا وجهه قوله ولا يخالف القطعيات
فيها فيقال عليه ان من هو من ارباب الكلام ووافقنا بكفره كالمجسمه فان لم يكن
مذهبهم مخالف للقطعي لزم ان لا نكفرهم وان كان مخالفا له لزم ان لا يكون
من ارباب الكلام اقول المراد من القطعيات ما هو اعم من ان يكون بحسب
نفس الامر او زعم المخالف والمراد منها ما يؤخذ من الكتاب والسنه ومنا

وما ينسب اليهما بغرابة تعليل المخالفة بقوله جبا والمعنى بنفي المخالفة اجرا على مقتضى
العقول القاصرة كما هو داب الفلاسفه فانهم اشد ضلالا واسوء حالا من المشبهه
لانهم اثروا اثر النص الظاهر ولم يتبعوا اثر العقول القاصرة المخالفة للنقل وان خلوا
العقول الصحيحه المصححه للنقل بسد اهمال النظر في طريقها والفلاسفه اثروا اثر العقول
القاصرة المنقادة الى الاوهام واولوا النصوص بمقتضى هواهم وبالجملة ترك
اتباع العقل الصحيح الذي هو اصل النقل مشترك بين الفريقين والمخالفة في اتباع
العقل المخالف للنقل قوله وعلى هذا لا يرد الاعتراض اي اعتراض المواقف
بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحق ولا يلتبس
عليك الفرق بين الشيئين بانه جعل في الاول مدار الحقيه الواقع ولو بحسب
الاعتقاد وفي الثاني الاعتقاد مع قطع النظر عن الواقع الا ان ارادة المعنى
الثاني من كون المسائل حقه على قانون الاسلام بعيد جدا وفيه من عجائب
المواقف بعيد مع ان غرض الشارح ههنا نقل اعتراضه والحق ما فهم من
تعبير الشريف في شرحها من ان الترديد بين حقيتها في نفس الامر وبينها
مطلقا اعم من ان يكون بحسب نفس الامر او بحسب الاعتقاد ولازم الاول
خروج المخطي ولازم الثاني عدم امتياز علم الكلام عن غيره فتدبر قوله
كالنظر والدليل يقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته
كذا وينقسم الى كذا قوله بل مباحث النظر والدليل من مباديه وصحة هذا
مبنيه على ما سيجيء من الشارح في تصحيح مذهب الارموي وصاحب
الصحايف من قوله قلنا ما بين فيه مبادي العلم اه وستسمع فيه ما فيه
قوله لانا نقول هي راجعه لا يخفى ما فيه في بحث المعدوم والحال انسب بان
يراد بقولنا المعدوم كذا ان الموجود اذا عدم وبقولنا الحال كذا ان

الموجود اذا وصف بها يكون هذا الوصف كذا قوله ولو سلم انها الخ متعلق
بقوله انا لا نم كون هذه المباحث اى لو سلم ان هذه المباحث من المسائل
فانما يرد ما ذكرتم لو اريد بالموجود الخ يعنى ان المراد من قولنا من حيث هو
ليس ان يكون هذا قيدا فى الموضوعية بمعنى ان يبحث عنه عما يعرض الموجود
بشرط اعتبار الوجود حتى يرد ما ذكر من ان مباحث النظر والدليل لا يعتبر
فيها حيثية الوجود فلا يكون من الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو بل المراد
من قولنا من حيث هو بيان الاطلاق بمعنى ان المراد هو الموجود مطلقا
من حيث هو لا مع قيد ذهنيا كان وجوده او خارجيا الخ قوله ومن لم يقل
فعليه العدول اى لو سلم انها من المسائل قوله من صفاته وافعاله
اقتصر على ذكر الصفات والافعال وترك الاحكام كما فى المواقف لئلا يحتاج
من الاستدراك والتاويل الذى ذكره الشريف لدفعه قوله لان كثيرا
من مباحث الامور العامة كالوحدة والكثرة والجواهر مثل الجوهر وان
لا يتداخلان والاعراض مثل الاعراض لا ينتقل بحث عن احوال الممكنات
لا من حيث استنادها الى الواجب بل من حيث توقف اثبات العقايد
الاسلامية عليها قوله قلنا ما سبق قال الحبر الشريف يجوز ان يكون
مبادى اعلى علوم الشرع مبينة فى علم غير شرعى ويحتاج بذلك الله بما
لا يجترى الا الافلسى او متفلسف يلتمس من فضلات الفلاسفة وتشبيه
ذلك بما يحتاج اصول الفقه الى العربية مما لا يتفوه به محصل انتهى وشان فرق الشبهة
ان تقاس اعلى العلوم الى ما دونه قياس مع الفارق حيث ان دأب المسائل
لا يتوقف عليها ولا يكون مباديها مبينة فى علم العربية بل غايته ان يتوقف علم
الاصول فى ترتب الاستنباط عليه وبالجملة فرق بين التوقف وبين الارتباط

الارتباط فى الجملة فان قلت هذا ابطل المبدئية التى هى بعض الامور المتقابلة
المذكورة بقوله على سبيل الاستطراد او على سبيل الحكاية او على سبيل المبدئية
والباقيان يمكنان فى توجيه كلام الارموى وصاحب الصحايف قلت لفظة او فيها
تنويعية لا تشكيكية كما اشار اليها بايراد الامثلة للامور المذكورة قوله من مبادى
الطبيعى ومن مسائل الفلسفة الاولى اما انه من مبادى الطبيعى وليس من مسائله فلان
موضوعه الجسم الطبيعى من حيث التغير واثباته موضوع العلم واجزائه لا يكون مسئلة
فى ذلك العلم على ما عرف فى موضعه واما انه من مسائل الالهى فلانها من الاحوال
التى لا تحتاج الى المادة فى الوجود فان اثبات المادة والصورة لا تحتاج الى المادة على
ما لا يخفى فقد عرف ان الالهى هو العلم الباحث عن احوال لا تحتاج الى المادة
فى الوجود قوله من مسائل الطبيعى ومن مبادى الالهى اما انه من مسائل
الطبيعى فلان عدم التركيب من اجزاء لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعى ولان
تجربة الاجزاء وعدمها عارضة للاجزاء التى هى اجسام طبيعية عند الفلاسفة
واما انه من مبادى الالهى فلتوقف اثبات الهيولى والصورة على نفى الجزء الذى
لا يتجزى لانه لو تألف الجسم من اجزاء لا يتجزى لم يمكن متصلا بالحقيقة واثبات
المادة يتوقف عليه كما بين فى موضعه قوله فى علم ادنى او اعلى لا يخفى ان
الشرعى منهما وان جاز البيان فيهما الا انه ليس لنا علم شرعى ادنى فيه
ما نحن بصدده واما غير الشرعى منهما فيما لا يجترى البيان فيهما كما تحققه سابقا
قوله وههنا شئ آخر يرد بعد توجيه المقيد توجيه ما اخذ من القيد بان حيثية الاستناد
ليست حيثية للبحث يلاحظ فى جميع المباحث بل قيد للموضوع بمعنى ان عروض
كل حال من احوال الممكنات من حيث الاستناد فى نظر المدون حين تدوينه
وان لم يلزم ملاحظة عروضها من هذه الحيثية بالنسبة الى الباحث مطلقا

فاندفع ما قيل من ان قول شارح الصحائف يقتضي ان يكون قيد حيثية
الكثرة ضايعا لانه ما من حال من احوال الممكنات الا يستلزم البه تعالى
بطريق الاختيار او الوجوب بغير واسطة او بواسطة على المذهبين
قوله فلذا اقتصر القوم اي لعدم تجاوز اصل الكلام عما ذكر اقتصر القوم في الابطال
على ما ذكره والا اي وان تجاوز اصل الكلام عما ذكر فللقوم فسحة في الابطال
بانه لا يمنع لتخصيص الموضوع اذا عمم البحث في الاصل قوله كونه مبدا للممكنات
لحرر لما قال الابهري ان مقصودهم من اثبات انية ذات الله تعالى في الكلام
بيان انها تنتهي الموجودات اليه وكونه مبدا لها وذلك من صفاته المختصة به فيكون
بحثا عن اعراضه الذاتية وكان الحكيم يثبت انية الواجب في الالهي لذلك
فرده المحرر بانه لا نزاع ولا خفاء في ان نفس اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان
على وجوده من مسائل مطالب الكلام مع قطع النظر عن اعتبار كونه مبدا
على الوجه المذكور بحث آخر انما يتعرض له في الكلام بعد اثبات الواجب تعالى
واقامة البرهان عليه لان المقصود من اثبات انيته بيان انتهاء الموجودات اليه
كما توهم الابهري قوله والقول بان اثباته قال به الارموي حيث جوز ان يكون
ذاته تعالى موضوع العلم الالهي في الكلام مبينا في الالهي الباحث عن احوال الموجود
بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره قوله لا مباين هو العلة المقتضية
لوجوداتها قوله والا فهدم التفرقة مما لا يستهدي به الى اذ لا فرق بين حال وحال
بعد ان يكون كل منهما من احوال الموضوع في البحث عنه في علم فوجب ان
يحمل على ان موضوع العلم انما لا يبحث فيه اذا لم يكن وجوده من اعراضه الذاتية
واقتصر البحث فيه على احواله التي هي غير الوجود التي هي من اعراضه الذاتية اما اذا
كان وجوده من اعراضه الذاتية فلا شك انه يجوز ان يبحث عنه في ذلك العلم اذ يبحث

فيه عن الاعراض الذاتية لموضوعه ووجوده منها على هذا التقدير قوله
بطريق الوجوب دفع لقوله ولا على راي من جعله اه اراد بتمام الجواب
كون الذات موضوعا مع ان اثباتها من مقاصد الكلام وبسقوط الاعتراض
كونها موضوعا بدون ان يجعل اثباتها من مقاصده على فرض ان يكون
هناك قضية كسبية اعلم ان للواجب وجودين خاص ومطلق فالوجود المطلق
زايد بالاتفاق بين الفلاسفة وجمهور المتكلمين الا انه مشكك عند الفلاسفة
ومتواطئ عند المتكلمين واما الوجود الخاص للواجب فعينه عند الفلاسفة
وزايد عند المتكلمين ومعنى اشتراكه عندهم هو ليس بمعنى ان وجود الممكن الخاص
به والا لما كان خاصا به بل معناه انه مشترك نوعا بمعنى ان الوجود الخاص
للواجب والوجود الخاص للممكن مشتركان في معنى الوجود الذي هو نوع بالنسبة
اليهما وهذا بخلاف ما عند الفلاسفة فان الوجود مشكك عندهم على
ما بينا ووجود الواجب الخاص مخالف بالحقيقة لوجودات الممكنات لا انها
تكون متفقة بالنوع كما هو مذهب جمهور المتكلمين اذا عرفت هذا
تحققت ان الوجود الخاص للواجب تعالى الزايد عليه يختص به فيكون عرضا
ذاتيا ولا ينافيه كون نوع الوجود مشتركا فالمحمول في قولنا الله تعالى موجود
بوجوده الخاص الواجب عرض ذاتي مختص بالواجب وعرفت ان قوله ولا
على راي من جعله زايدا مشتركا كلام صدر من غير روية كما ان ما نقله شارح
المواقف من الجواب بقوله اجيب بان الوجود مشترك بين الموجودات باسرها
فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها جواب صدر من غير تحقيق واما على مذهب
من يجعل الوجود الخاص عينه فتصحيح ايضا لان معنى عينيته انه عينه في الخارج
وهذا لا ينافي كون الموجود المحمول عليه تعالى عرضا ذاتيا اذ المحمول هو المفهوم

وهو عرض ذاتي واما ان كون الوجود عينه في الخارج بمعنى انه لا اثنينية
بحسب الهوية في الخارج اي ليس هنا هوية هو الواجب واخرى هو الوجود
يعرض له عروض الاعراض الموجودة لموضوعاتها فلا ينافي ما قلنا الا يرى ان
من يقول بالعينية يجوز الحمل وجعله مقيدا او التحقيق في مذهب الحكماء ان الواجب تعالى
يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية فليس فيه للعقل سبيل الى ان يحلله
الى ماهية ووجود خارجي وتشخص ووجوب فالتصور والمتصور في انفكاك
الوجود عنه تعالى محال وان اوسط مراتب الموجودية امكان التصور ولو باعتبار
المتصور كما على مذهب المتكلمين في الواجب وادنى مراتبها امكانها كما في وجود الممكن
وانما اطنبنا الكلام في توضيح المقام لتثبيت الاقدام قوله اما اولا فلان قوله والا
رابعا رد على الوجه الاول لاثبات الموضوع في العلم ومنشأ غلط المجيب على تقرير
النظر الاول عدم الفرق بين معنى الذاتي فانه يقال على ما يكون مقتضى الذات
وليس بمراد ههنا وعلى ما يكون منسوبا الى الذات بان يكون عروضه له
اولا بالذات لا بواسطة عروضه لشيء آخر او يكون بواسطة امر مساو داخل
او خارج محمول وغير محمول وبالجملة ما يكون مساويا له مختصا به على ما حققه
بعضهم وهذا هو المراد ههنا قوله يكون لغوا من الكلام لانه اذا كان منشأ
عدم البحث عن موضوع العلم فيه ما ذكر في الوجه الاول من عدم كونه عرضا
ذاتيا له يعني اذا كان عرضا ذاتيا له كما في الكلام يبحث عنه فقد اندرج هذا
في قولهم انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع كما ذكره من ان
ما وجوده عرض ذاتي له فيبقى قولهم موضوع العلم لا يبحث فيه بعد تقريرهم هذا
لغوا ظاهرا اما اذا كان منشأ عدم البحث عن موضوع العلم ما ذكره ممن
ان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للموضوع ولا شك انه متوقف على وجوده

وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبحوثا عنه والا لتوقف الشيء على نفسه فلا يندرج
ذلك فيما ذكر من تقريرهم المذكور وان استلزم تقريرهم ذلك على الطريق المذكور
اذ قد قطع النظر في هذا التوجيه عن حديث عدم كونه عرضا ذاتيا ولم يجعل ذلك
على الطريق المذكور اذ قد قطع النظر في هذا التوجيه عن حديث عدم كونه عرضا
ذاتيا ولم يجعل ذلك مبناه لئلا يندرج فيه لكنك خبير بانه يدفع الدور بان اثبات
الوصف الذاتي الذي هو غير الوجود موقوف عليه واما اثبات الوجود فيكفي فيه تصور
الموضوع بوجه آخر وبالجملة لم يتم الدليل العقلي على امتناع اثبات وجود موضوع
العلم فيه نعم يتم الدليل العقلي المفهوم من النظر الرابع الا انه لا يؤول الا الى آخر
على ما هو الحق الى ترك الاولى المبني لغة الا والمشهور الى الارتكاب الممتنع اذ لا
مشاحة في الاصطلاح قوله واما رابعا رد على الوجهين المذكورين لاثبات
الموضوع في العلم قوله واما خامسا رد على الوجه الثاني يريد ان ما ذكره من انه
لا علم شرعي فوق الكلام لا يلجئه الى ان يجعل موضوعه ذات الله تعالى ويضطر
الى بيان الموضوع في العلم فيلزم جواز ذلك للضرورة المذكورة بل كان
ينبغي ح ان يؤخذ موضوع الكلام الاعم من ذلك كالموجود او المعلوم
لئلا يلزم كون الالهي اعلى من الكلام اذ تصاعد العلوم بتصاعد الموضوعات
فالقول بما يؤدي الى ذلك ان لم يكن ترك الواجب فلا خفاء في انه ترك ما ينبغي
قوله وقد عرفت رد على الوجه الثاني بطريق آخر غير ما ذكره اولا وتقريره ان ما ذكره
من قوله لا علم شرعي فوق الكلام يبين موضوعه فيه لا يفيد ما فرع عليه من
قوله فلا بد من بيانه فيه لما عرفت من ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه
لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا على وفق الشرع وارادة ما
ذكره سابقا من قوله قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون

اعلى ولا ان يكون علما شرعيا الا انه ضم هنا الى المبادي الموضوع لانه مثلها في توقف المسائل عليها الا انا نقول الانصاف ان هذا من الشارح جرأة عظيمة فانه وان امكن ان نجبر نفوسنا على مساعدته في المبادي مع انه قد تشنع عليه في ذلك الشريف ايضا لكن الطباع آبية عن مساعدته في الموضوع وكيف يجوز متشرع متدين كون علم غير شرعي استبد باختراعه ضلال الفلاسفة رأس العلوم الاسلامية واساسها وكانه نسي ما ذكره فيما سبق من قوله والقول بان اثباته من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد او حكى ذلك عن غيره وعول ههنا على ما زعم انه الحق وعليه الاعتماد وبالله التوفيق وهو الهادي الى سبيل الرشاد هكذا افاده المولى العلامة حضرت قوله لكنه قادح في بعض ما سبق اي في الوجه الثاني والنكتة القادحة فيه ارجاع بيان الوجود الى الهلية المركبة للاعم وجعله بذلك عرضا ذاتيا مساويا للموضوع وما قيل في بيان مراده من انه قد سبق ان الاخص من موضوع الصناعة لا يكون عرضا ذاتيا بالاجماع وقد جعل ههنا بيان وجود الجسم عرضا ذاتيا للموجود وبيان وجود الكرة عرضا ذاتيا للجسم ففيه انه انما يلزم لو لم يعتبر التقابل بل الانقسام الى المتقابلين وتبعهم من ذكر للتقريح موارد في دراسها قدح ولذا رأينا تركها اجل قوله الاول انه معلوم قبل كسب ان عود الضمير فيه انه ليس اي التصور لانه علم ليس بمعلوم بل الى العلم فلا يناسب الصغرى لصورة المدعى والاوضح ان يجعل المدعى ان العلم بديهي التصور وايضا قوله فيحكم الوجدان منظور فيه لان الوجدان ليس حجة على الغير فلا يتمسك به في محل النزاع والاولى ان يقال لا شك ان المتنازع فيه على تصور موضوع المدعى وهو العلم بدلالة انتهاضهما لاقامة الدليل او كشف اخفاء التصور تنبيه على ان الاقرار عند الابهام بين حصول العلم وتصوره كما هو مدار القول بالبديهة واما حديث الاحراز الوجدان فتارة يسمع في باب المناظرات كما يلقى المتدرب في مباحثهم واخرى يرد بانه ليس حجة على الغير ولعل السر ان في الاحكام تفاوتا جلاء وخفاء اما نفسها او ما بغيرها فيصلح في مقام ان يجعل حجة على الغير ويعد انكاره مكابرة في ولا يصلح في مقام آخر فلا تغفل ومن ههنا تدري يدعون الضرورة في بعض العاد ويعدون انكارها مكابرة وفي بعضها يقولون ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة ثم من المعلوم ان ما نحن فيه من المقام الاول نعم يرد على دليل الصغرى بان حكم الوجدان على المعلومية بالكنه ثم وبالوجه غير مفيد فلا يتم ما قصده الشارح من الرد على قول المواقف بان هذا حجة على من يقول انه معلوم لا بالضرورة اي ان مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه كسبيا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بالكنه ممتنعا ولعلك تتعجب انه كيف خفي على الشارح تمشية الرد المذكور على دليل الصغرى مع انه ذكر فيما بعد مثل هذا من قوله حتى لو لم يتعلق الخ ومن قوله انما يستدعي تصور الطرفين من وجه الخ الا انك ستسمع منا فيما بعد تحقيق عسى يرفع غبار التعجب عنك قوله اي حاصل من غير نظر اشارة الى ان الضروري اذا وقع صفة للعلم كان معناه ان حصوله بلا اكتساب واذا وقع صفة للمعلوم فمعناه ان العلم به يكون بلا نظر وكسب قوله لم يتوقف على حصوله ايضا لان تصور الغير لا يقتضي حقيقته المعينة وكون المطلق ذاتيا لها حتى يستلزم حصول حقيقة المطلقة فيها ففي قوله حتى لو لم يتعلق الخ اشارة الى جواب آخر كما لا يخفى قوله وقد تسامح لان الاولى ان نعلم تصور الحقيقة بل ان نعلم الحقيقة وتصورها وهذا غير ما اشار اليه الشريف من التوجيه بقوله اي نطلب ان نحصله لان معنى التسامح ان يستعمل لفظا في غير معناه بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب

مولانا حضر شاه

قرينة دالة عليه مسامحة اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام ويمكن توجيه الشريف ان يجعل لفظ نفعله مجازا عن معنى تحصله ونكتسبه بشهادة الفخري والله ان الباء بعده سببية لا صلة **قوله** والحسن اشارة الى ان تقرير شرح المختصر احسن من تقريره ايضا حيث اشار الى مرتبة اخرى في التوقف **قوله** اذ لا معنى لتوقف الشيء لان نفس حصول العلم به فاذا تصور غير العلم كونه متصورا فحصول العلم ما هو بقولنا اعني علما جزئيا متعلقا بذلك الغير ولا شك ان كون الشيء متصورا هو موقوف على تعلق التصور الجزئي به فصح معناه **قوله** كما ان كل احد الى كما ان حصول حقيقة النفس لا يستدعي تصور حقيقتها فالتمثيل بالنفس محله **قوله** يدفع الجواب المذكور بقوله فاجيب عن الوجهين **قوله** ووجه الخلل ظاهر اما في الاول فلخروج علم الله مع كونه معترفا بان لله علما اذ لا يسمى علمه معرفة اجماعا والدور اذ المعلوم مشتق من العلم وزيادة قوله على ما هو به اذ المعرفة لا يكون الا كذلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة واما في الثالث فالدور وتعريف الشيء بنفسه والزيادة واما في الرابع فدخول التقليد واما في الخامس والسادس فالدور **قوله** يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي وان ذلك ليس ببعيد رد على صاحب المواقف حيث استبعده بناء على انه حمل التحديد في كلام الامام الغزالي على معنى التعريف فرده الشارح بناء على ان المراد من التحديد التعريف بالحد الحقيقي كما هو الظاهر المشهور والمنقول ايضا كذلك عن الغزالي رح لا بعد فيه بل هو كلام محقق جار في غير العلم كما اعترف به بقوله في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية **قوله** وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته على ما فهمه البعض ومنشأ الرد على ذلك البعض انه عين الغزالي واده بالتشبيه وحصر عليه باداة الفصل حيث قال واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه الخ فلا مجال للحمل على التمثيل لكنك خبير بان ذكر التشبيه لتمثيل المثال

القائل المولى الفناري

للمثال لا الحصر المثال في التشبيه اذ لا وجه لهذا التخصيص لتحقق المثال بان يقال كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين واداة الفصل كثيرا ما تستعمل في غير معنى الحصر كالتاكيد وغيره ولعل الحبر الشريف اشار الى ما قلت بقوله في تقرير كلام الامام واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة

~~او يقال كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين واداة الفصل كثيرا ما تستعمل~~
~~في غير معنى الحصر كالتاكيد وغيره ولعل الحبر الشريف اشار الى ما قلت بقوله~~
~~في تقرير كلام الامام واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه~~
~~لادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال كاعتقادنا ان الواحد نصف~~
~~الاثنين~~

قوله والى هذا ذهب كثير المحققين يقول ان الحكم بالوجدان على معلومية العلم في مطلع البحث واسناد العموم بجلائه الى المحققين في مقطع البحث يقتضي ارتضاء القول بجلاء كنه العلم والاضطراب به وان ضممته الى المفهوم من الجواب الخ عن تقرير الامام بانه لا يلزم منه تصور العلم بالكنه يلوح منه اثر الاضطراب فما الراي اللائح منه الصواب قلت ما رآه الحبر الشريف من الراي في بعض حواشيه المعلقة في امثال هذا المبحث ان الاحساس بالجزئيات كاف في ادراك كلياتها بحذف المشخصات ولا حاجة الى تعريف اصلا كيف واي تعريف تورد ههنا كان في افادة التصور متقاصرا عن تلك الاحساسات كما لا يخفى على من تامل وانصف هذا كلامه ولك ان تجد من منع تمشية ما ذكره في الوجدانيات الجلية غاية الجلاء فتدبر تدبر **قوله** وانت خبير بان حصول الخ انما جعل الشارح اخذ المجموع مبني الدفع اراد انه تعريف بالمباين مع فعل هكذا في نظايره وقال الا انه ركيك لا يستحق منه صيغة ورده الشريف بانه لا تجد به نفعا اذ لا يخرج به عن كونه صيغة للصورة فالحق ان يحمل امثاله على التسامح بناء على ظهور

وتعكس

في شرح العقايد
وفي بحث الدلالة
في المطول

المعنى او يصار ههنا الى انه من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف قوله ويلتفت
الكشاف الى ان يذكر من الذكر بالضم وهو ما يكون بالقلب والى انه من
الذكر بالكسر على الشايع المتبادر الا انه استعمل في معنى الالتفات بمجاز ابن هشام
النحوي كلام نظيره في قول المواقف نحاول ان نعلمه وقد نعبر بما يمكن ان يعبر عنه
او ما من شانه ان يذكر كما اختاره الشارح في شرح العقايد واما التوجيه الذي نقله
بقوله وقد يتوهم فتقريره ان المراد بالمذكور المعلوم فلما توجه عليه انه لم يذكر
المعلوم بعد فكيف صح ان يعبر عنه بالمذكور وجه بان العلم مذكور وذكره
ذكر المعلوم واما توهما فهو ان هذا التاويل مع زيادة تعلم كنيه كشف اجزاء
الحد بجانب الحد وبعنوان تعلق باللفظ دون المعنى فلا يدفع الدور قوله
اي صفة يستعقب الخ اشارة الى ان العلم صفة حقيقية موجودة ذات اضافة كهو في
الشاهد كونه في الغايب لانهم كما لم يجعلوا العلم في حق الغايب عبارة عن صورة
حاصلة في المدرك مطابقة للمعلوم بل فسروه بصفة حقيقية ذات اضافة كما في
ساير الصفات كذلك لم يريدوا به في حق الشاهد الصورة المذكورة بل ارادوا به
صفة حقيقية يستعقب التميز اي الاضافة التي هي التصور والتصديق اذ التعدد
والتغاير بالنظر الى المتعلق يجريان فيه لا في منشاها الذي هو صفة حقيقية
شخصية لا تقبل التعدد وقسمة العلم اليهما ح اي حينئذ مسامحة قوله وفي الجهل المركب
الظاهر تعين النقيض فيه بان يكون هو الواقع فكيف بالاحتمال لخلاف الظن
واخويه لعدم تعين النقيض فيها كذلك واما احتمالها النقيض فلان فيها شايبة
الحكم والتركيب بعدهم من التصور لخلوها من الحكم لا ينافي افتراقها منه في احتمال
النقيض وعدمه قوله ولا يخفى ما فيه لان الجهل المركب تميز والتصورات باسرها
مطابقة للمتصورات وعدم المطابقة في الحكم بخصوصها اللازم لتلك التصورات

كونه

الصورة مثلا اذا راينا شجرا من بعيد فحصل منه صورة انسان فالخطاء في الحكم بان
هذه الصورة لهذا المرئي ولبعض من زين له سوء خياله ايراد عليه بالفرق بين
العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه وانت تدفعه بان الكلام بين المتميز
والتمييز الذي لاحظ له من المعلوم به بل جعل آلة كاشفة له بالذات حقيقة نعم قد
يطلق الصورة على الوجه المعلوم على سبيل التشبيه باعتبار انه آلة لتعرف حال
الغير ومرآة لملاحظتها لكنه خارج عما نحن فيه كما يرى قوله مع الغنى عنها لخلل بالطرد
فان قلت الجمع بين الغنى عن قيد الكلية والاخلال بالطرد مما لا يستقيم لان المعنى
ان اخصصنا الكلية فقيد الكلية مستغنى عنه لكن لا يكون هو المخل للتعريف وان
لم نخصص بها لا يكون مستغنى عنه لافادة اختصاصها بالكلية نعم يلزم انه مخل للطرد
قلت الغنى بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المراد بالمعنى ما يقابل العينية الخارجية
والاخلال بالنسبة الى الجزئيات الباطنة كادراك لذتنا مثلا قوله وهذا اصطلاح
النحاة يعني ان ذكر الطرد بهذا المعنى الذي هو الجامع مصطلح النحاة والا فالطرد في
مصطلح المنطقيين بمعنى المنع قوله ثم الظاهر لا بد قبل بسط هذا المقام من تمهيد
امرين الاول ان المعلوم قد تعلق به الصفة وكذا التميز فلكل منهما تعلق به وللحال
ايضا تعلق بالتميز وبالمتعلق ايضا الثاني ان لنا صورة ادراكية هي الصفة القائمة بالنفس
وتميز الحاصل للمحل بواسطة تلك الصفة هو الاضافة بينها وبين المعلوم ومتعلقها
هو المعلوم والحال للصفة المذكورة للتميز المذكور ثم نقول اذا اعتبرنا الاحتمال
المنفي بالنظر الى الاشياء المذكورة في الامر الثاني حصل اربعة وكذا اذا اعتبرنا
النقيض بالنظر اليها واذا ضربنا الاربعة في الاربعة حصل ستة عشر احتمالا لا يعقب
فان اعتبرنا الاحتمال بالنظر الى الصفة فلا شك انه لا يحتمل نقيضها بمعنى انه لا يحتمل
ان يتعلق بالمعلوم نقيضها ابدا ولا نقيض التميز بمعنى انه لا يحتمل ان يوجب للمحل

نقيض ذلك التميز ولا النقيض المتعلق بمعنى انه لا يحتمل ان يتعلق بنقيضه ولا لنقيض
الايجاب بمعنى انه لا يحتمل ان يكون منشأ النقيض في ذلك الايجاب وهو الايجاب
للتمييز المذكور او الايجاب بنقيض التميز المذكور وان اعتبرنا الاحتمال بالنظر الى التميز
فنقول انه لا يحتمل ان يتعلق بالمعلوم نقيضه ولا النقيض الصفة بمعنى انه لا يحتمل ان يوجب
للمحل نقيض تلك الصفة ولا النقيض المتعلق بمعنى انه لا يحتمل ان يتعلق بنقيضه ولا
لنقيض الايجاب بمعنى انه لا يحتمل ان يتعلق به نقيض ذلك الايجاب وهو الايجاب
يعني ان لا يوجب الصفة المذكورة وان اعتبرناها بالنظر الى المتعلق فنقول انه لا يحتمل
لنقيض نفسه لكن لا بحسب نفس الامر بل بالنظر الى المدرك بمعنى انه لا يحتمل عند المدرك ان يكون
الواقع نقيضه ولا النقيض الصفة بمعنى انه لا يحتمل ان يتعلق به نقيضها ولا لنقيض التميز
بهذا المعنى ولا النقيض الايجاب بمعنى انه لا يحتمل ان يتعلق به نقيض ذلك الايجاب
يعني ان لا يوجب الصفة التميز المذكور المتعلق به او يوجب نقيض ذلك التميز
وان اعتبرناه بالنظر الى الايجاب فنقول لا يحتمل نقيضه بمعنى انه لا يحتمل ان يحصل للمحل
نقيض ذلك الايجاب وهو لا ايجاب الصفة له التميز اي لا يوجب الصفة له ذلك
التميز او ايجاب نقيض ذلك التميز ولا النقيض الصفة بمعنى انه لا يحتمل ان يحصل للمحل
نقيضها ولا النقيض التميز بمعنى انه لا يحصل ان يتعلق بتميز نقيضه ولا يخفى عليك
ان بعض هذه الاحتمالات تعسف وبعضها لا معنى له وبعضها لا يناسب ظاهر عبارة
الحد والمقصود من ذكر ما مر بعد بعضها عن الاوهام ان يحيط علما بجوانب الحد
للتثبت بالمرام قوله وليس شيء ذو معرك كالمعنى يأبى عنه عبارة الحد غاية
الاباء فلا يصار اليه بلا ضرورة تدعو اليه قوله لا تصور بحسب الحقيقة بدون
التصديق اذ الحقيقة لا يكون الا للموجود على ما قيل ان الحقيقة هي الماهية من
حيث التحقق ولهذا حكموا بتقدم الهلية البسيطة على المائية الحقيقية فالتصور بحسب

نقض نفسه معنى انه لا يحتمل ح

بحسب الحقيقة لا ينفك عن التصديق فانه متحقق والا لما كانت حقيقة ولا تصور بحسبها
قوله فعند لو العنى انهم لما راوا التنافي بين اللزوم في محل التقابل فكان التصور
فقط او التصور الساذج بشرط لا وكان المعتبر غير المقابل عندهم بخلاف
قول الآخرين من المحققين حيث جوزوا الجمع بين اللزوم والتقابل في التقسيم
المشهور فكان المعتبر هو المقابل وبالجملة بناء التقسيم على التقابل بحسب الوجود
عند الاولين وبحسب الصدق عند الآخرين قوله كما بين الزوج والفرد يعني
ان الثلاثة مركبة من الزوج والفرد وان الزوج يصدق عليه انه منقسم
بمتساويين والفرد يصدق عليه انه منفرد عن الزوج في نفسه وهما جزآن بالفعل
من الثلاثة وتصادق بينهما قوله بان هذا هو المراد بالتصور الساذج
لا يكون بسبب عدولهما اليهما ما نقله الشارح اولا عن الاولين الذين عدلوا
بسببه وهو التنافي بين اللزوم والتقابل كيف وانهما اتبعا بالآخرين في تجويز
بين اللزوم والتقابل باعتباري الوجود والصدق بل السبب في عدولهما اليهما
كون قسم الشيء قسيما له بحسب الظاهر قوله مسماه بالكلام النفسي قال بعض الافاضل
حضر عيشه الظن ان ما جعله الامام من قبيل الكلام النفسي هو الحكم الشرعي المفسر
عندهم بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فان خطاب الله القديم القائم
بذاته تعالى هو الكلام النفسي ومعنى قولهم حل بعد ما لم يحل انه حدث تعلق ذلك
الخطاب بعد ما لم يكن انتهى وانت خبير بان الملايم ح ذكر العلم بدل الاعتقاد
في قوله من جنس الاعتقاد قوله الجمهور على انه نفس الحكم واختاره في المتن
حيث قال العلم ان كان حكما فتصديق والا فتصور وهذا التقسيم هو الحق
اذ ح يكون الكلي من قسمي العلم طريق موصل بخصته قوله واما الكذب احتمال
عقلي لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعية لا عقلية ودلالة الذهنية

نفوا اللزوم ح

مولانا حضر شاه

على حصول النسبة الاخرى بطريق الاشعار من دون استلزام عقلي كما في دلالة
الاثر على المؤثر يجاز ان يتخلف عن الجملة الخبرية مدلولها بلا واسطة فضلا
عن مدلولها بواسطة فظهر معنى الاحتمال في تعريف الخبر بالنظر الى الصدق والكذب
غاية الامر انهما لم يستويا في المفهومية من الخبر حيث لوحظ فيه الاثبات او النفي وان
قطع النظر عما سواه من خصوصية المفهوم او المتكلم وان جرد النظر عن الاثبات والنفي ايضا
واعتبر محصل مفهومه من حكم شيء الى شيء اعم من ان يكون ثبوتيا او سلبيا كان
الاحتمال للصدق والكذب على سواء وعدم التسوية بالاعتبار الثاني لا ينافي اصالة
الصدق بالاعتبار الاول كما لا يخفى فظهر ان للاحتمال المأخوذ في تعريف الخبر محملين
فاحمل الاحتمال على ايهما شئت قوله والاستغناء بالذات هذا ابناء على ما اختاره
في المتن من مذهب الحكماء وهو مذهب الجمهور كما مر آنفا قوله لكن مراده
ما ذكرنا يعني ان مراده من الضرورة الضرورة الوجدانية ايضا والنكتة
في تخصيص الوجدان بالحكم الاول والضرورة بالحكم الثاني ان ضرورة
البديهي بادراك عدم النظر فهي انسب بالوجدان وضرورية النظري بتحقيق وجود
النظر الذي هو انسب بادراك العقل على ان في الاول حذرا عن بشاعة
التكرار وفي الثاني رعاية لتحسين المقابلة قوله من اقسام العلم الحادث قيل من
اختصاص الضروري به بحث لان عدم النظر يشمل علم الله تعالى اولى ان
يقابل الضروري والنظري تقابل العدم والملكة وهم صرحوا بان الاستعداد المعتبر
فيه قد يكون بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب وعدم النظر من
هذا القبيل فلا يشمل علم الله تعالى على ان كلا منهما لا يخلو عن ايهام الحدوث ولذا
لا يوصف علم الله بهما قوله واجيب بان المراد قيل من عدم الاقتدار على
الانفكاك على العلم الضروري بحث لان مثل المحسوسات وان يتوقف حصولها على

القايل المولى الفناري

القايل المولى الطوسي

على امور ليست باختيارية فلا شبهة في توقفها ايضا على الاحساس المقدور فانا
قادرون على ان نقلب حدقتنا نحو مبصر فنراه او لا فلا نراه وان سلم ان
الرؤية في الصورة الاولى غير مقدورة لتوقفها على امور غير اختيارية بعد لا نم
ان عدمها في الثانية غير مقدور والحاصل انه اذا كان بعض شروط الشيء واسبابه
اختياريا وبعضها لا فاستواء حصوله والانفكاك عنه في عدم المقدور محل
تأمل اقول العبرة بالمفيد القريب وهو في الضروري امور غير مقدورة لا نعلم انها
حصلت وكيف حصلت كفاك شاهدا ان العلم بالاعتقاد الحاصل
عقيب النظر ضروري ولا يقدح بضروريته وعدم القدرة عليه ما سبق
عليه من النظر المقدور واذا لم يقدح النظر المقدور فعدم قدح الاحساس
المقدور بطريق الاولى قوله ولذا قد يفسر اي ولان اطلاق الضروري على
العلم لعدم القدرة على الفعل والترك قد يفسر بما لا قدرة فيه على الانفكاك
ويفهم منه عدم القدرة على التحصيل وقد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا
ويفهم منه عدم القدرة على الانفكاك لما ذكر من وجوب الاستواء في القدرة قوله
على التحصيل بان المكتسب قد يناقش بان مبادي القياس قد يكون
ضرورية وهي غير مقدورة وما يتوقف على غير المقدور غير مقدور
فلا يكون تعريف الضرورية مانعا وتعريف النظر جامعا بل يكون النظريات
كذلك لانه لا بد من الانتهاء الى الضروريات وجوابه جواب البحث المذكور
سابقا قوله فان قيل سلمنا ايراد على الجواب من السؤال الاول تقريره
ان الجواب المشتمل على ان الانفكاك ثابت لكنه ليس بمقدور للخالق
باطل للمنافاة بين ثبوت الانفكاك وبين اللزوم واذا بطل الجواب بقي
السؤال على حاله قوله بتغيير الاولى على التوجيه الثاني وعلى الاول يكون احترازا

قوله عند حصول الشرايط وانتفاء الآفات واضداد العلم قوله ولا تلازم بينهما غاية
اللايح فى حله من كلام الحبر الشريف ان المراد بطريق الاكتساب فى الكسبى يجب
ان يكون مقدورا على ما يدل عليه مقابلته بالضرورى الموقوف بما ذكر مع يكون الالهام
غير مقدور له وهو ظاهر واما التصفية فهى موقوفة على مجاهدات قلما يتى بها المزاج
فلا طريق مقدورا بالقدرة الميسرة للكل حقيقة غير النظر فى العادة فتلازمان
عادة نعم يمكن ان يكون لنا طريق مقدور غير النظر وان لم نطلع عليه فالكسبى اعم
من النظرى بحسب المفهوم وتتلازمان عادة كما ادعاه صاحب المواقف واقول
انت اذا تاملت فيه حق التامل يلوح لك ما فى الحل من التمحل سيما فى التعليم
حيث ادرجه فى الضرورى بلا ضرورة تدعو اليه كما فى الالهام والتصفية كيف وانه اعترض
فى حواشى المطالع على المولى القطب حين جعل التعلم مقابلا للفكر بان النفس بلا خط
باختيار لما القاه المعلم على سبيل التدريج فلها فى التعلم حركة لا اختيار فيها مدخل
فيكون من اقسام الفكر الا انه فكر خاص لغيره مدخل ايضا وايضا صرح فى موضع
آخر بان علم المتعلم لمن يعلمها نظرى يستفاد بالاستدلال والتحصيل بعد قدرة
القدرة بالاستقلال كاف فى الشاد مع ان اطلاق الضرورى عليه لم يخل
عن خرط القتاد قوله لما يحصل بمباشرة الاسباب والكسب على هذا التفسير
كسبى لحصولها بمباشرة الكسب اختيارا والسبب فيها هو تقليب الحدقة
وصرف الحس مع هذا فهى ضرورية بالمعنى السابق قوله لا تنحصر فى الحقيقة ولا فى
العارض اى لا تنحصر فى كل واحد منهما كما حصر صاحب المواقف فى الحقيقة حيث
قال هو كذا فزاده على الجواب المذكور لصاحب لب الاربعين ليس كما ينبغى
فاشار الى توجيهه بانه يحقق لما هو الاهم اعنى امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة اى
اراد انه لما كان اهم فكانه هو المجهول ليس الا وادات التاكيد بضمير الفصل لا لحصر فكل

ولك ان يوجه عبارة المواقف بان المراد بالذات هو ذات المطلوب وعينه ورح
اتحد مؤدى عبارتى اللباب والمواقف قوله وتنبيه الخ ولو اقتصر على التحقيق ولم يتجاوز
عنه لكان اجدر اذ لو علم الشئ بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له من حيث انه آلة
لملاحظته ومرآة لتعرف حاله كان الشئ بهذا البعض مطلوبا على سبيل التصوير
دون التصديق ولم ينقض ايضا الى اكتساب الحقيقة كما يرى قوله وما ذكر فى الملخص المحصل
الزام يعنى ان ابطال الامر الثالث الزام للامام بما اعترف به والا فالحق عدم او مالت
وخالفه الفاضل الابهرى حيث قال والحق ان المطلوب قد يكون امرا ثالثا هو الشئ الذى
له الوجهان وذلك الشئ ليس بمشعور به مطلقا ولا بغير مشعور به مطلقا وقد يكون وجها
آخر مجهولا كما يستدل بكتابة زيد على تحرك اصابعه وقد يكون عين الذات كما ذكره المص
فلا حاجة الى تعيين الامر الثالث ولا الى تعيين الذات ويمكن توجيه كلام صاحب الملخص
على وجه لا يستدرك عليه وهو ان المطلوب الكسبى انما يحصل بالفكر وهو باى تعريف
لا يخلو عن حركتين حركة من المطلوب الى المبادى وحركة منها اليه فالمبدأ الحركة الاولى هو الوجه
المعلوم وما اليه الحركة الثانية هو الوجه المجهول فكل مطلوب لا بد ان يكون له هذان
الوجهان انتهى وبين الحبر الشريف ان ابطال الثالث مخالف للواقع فوافق رأيه
لرأى الشارح النحرير فى ابطال التثليث وقال ليس لنا امر ثالث يتعلق به غرضنا
حتى يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين ثم قال فان قلت قد يطلب
مفهوم الانسان بوجه من وجوهه ورح يثبت امور ثلثة مفهوم الانسان الذى هو
المطلوب ووجهه المجهول الذى باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذى به يمكن
طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى يطلب به مفهوم هو الوجه المجهول
وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم انتهى
فبطل ما ذكره الابهرى ان المطلوب قد يكون امرا ثالثا واما ضعف قوله ولا حاجة

نسخه ایهام

الى نعين الذات فيما سبق من التوجيهين لعبارة المواقف واما ما ذكره
في توجيه كلام صاحب التلخيص كلام ظاهري تخييلي لا تقتضي في الحقيقة اباه اصحاب
كما يشهد به التامل الصادق قوله لكن لما اجتمعا في شي الخ فقد اعترف بان المعلوم
من وجه والمجهول من وجه تغاير الوجهين وحل قول الامام ان الانسان اذا قصد
تصور شي قصدا اولا فاذا حصل صورته في ذهنه لاحظه وميزه عن غيره والتفت
اليه ممتازا عنه كما يشهد به الوجدان واذا لم يقصد كذلك وحصل في ذهنه فربما
لم يلاحظه ولم يميزه عن غيره ولم يلتفت اليه قصدا فالتفاوت بين الاجمالي والتفصيلي
راجع الى نفس العلم بالشي لا الى انضمام شي آخر فان المعلوم تفصيلا قد يكون ملاحظا
بالقصد ممتازا عن غيره امتيازا تاما وقد لا يكون كذلك مع كونه معلوما في الحالين
قوله مع المقصود المحذور اي كسبق الشي على نفسه في المعرفة ان كان تعريفه بالتعريف بالخارج
بجزءه قوله او التعريف بالخارج عطف على ما سبق من جهة المعنى اي لم الكسب
اما التعريف بالبعض وهو باطل لانه انما نعرف الماهية الخ او التعريف بالخارج الخ
قوله وكانه على حذف الباء اي اذا اردت تطبيقه بالمقصود ولم يتركه على التسامح
قوله خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه اي عن الاجزاء
ويلزم التعريف بالخارج اشارة الى ان تعلق فسبطل بما قبله باعتبار اللازم
مما قبله وفي بعض النسخ وجدت العبارة هكذا خارجا عنه سائر الاجزاء او ح
يكون من قبيل صفة جرت على غير من هي له مطابقا لما ذكره الشريف قوله قلنا يجوز الخ
انا اخترنا الشق الاول قوله كان هو ايضا حاصلا قلنا لا نم وانما ذلك لو كان حصول
الاجزاء مستلزما للعلم بالماهية كيف كانت لكنها انما تستلزمه اذا استحضرت
مرتبة بان تستحضر العام اولا ثم تقيد بالخاص وهذا هو الكسب فان قلت هذا الجواب لا يتاتى
في التعريف لمعانى البسيطة اجاب الشريف بان من جوز ذلك فله ان يقول ان المعانى

ان المعانى البسيطة اي حاصله قد لا يكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت
قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا الا ان تسميه هذا القدر كسبا
واعتباره معرفا ومعرف محل بريتغني به وفيه كلام قوله الى تحصيل الجزء الصوري و
استحضار المعلومات المرتبة كما ذكره لا لتقدم الجنس على الفصل كما هو المشهور
لانه اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل متاخرة عن وجودهما فلا يكون
جزءا لماهيتهما ولا للمحدود لان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود مطابق له
قال العلامة الفنارى في فصول البدايع ان صورة المحدود في نفسه غير صورة
الحد والذي يعبر عن صورة المحدود بالفصل والخاصة يكون بالنسبة الى الحد مادة
فالكسب تحصيل صورة الحد بعد حصول مادة المحدود وصورته حيث يحتاج
الى الاشارة اليهما مجموعا مرتبا لا يقال فلا يطابق الحد المحدود للاختلاف
والزيادة لان المطابقة في المفهوم هي الواجبة لا في الوجود كيف ولا تعرض في التعريف
للوجود فضلا عن كيفيته وكيفية الترتيب عرض لا يكون جزءا من الجوهر قال مولانا
الواحد عشه في تنقيح اراء العلماء ان الصورة الاجماعية اما جزء عنهما وهو راي
الطوسي او عن المحدود دون الحد وهو راي الكشي والكاتبي او العكس وهو
اختيار الفنارى او ليس بجزء اصلا بل شرط وهو اختيار السيد الغرفي المشهور
بالاجمال والتفصيل يمكن تطبيقه بالكل والتغاير بين جميع الاجزاء والماهية بالاعتبار
على القول بشمول الاتحاد والنفي وبالذات على القول بالافتراق فعليك الاختيار ثم
الاختيار وعسى تسمع مزيد تحقيق في بحث الماهية اذا افضت النوبة اليه بالتوفيق الله
قوله وظاهره غير قادح لا يخفى ان ظاهره قادح لان دخول الجمع على التصورات
في جانب المعرف والتعبير عن التصور في جانب المعرف توهم ما ذكره بلا اشتباه
او لا يرى انه كيف يحسن ما قيل حد است تصورات مجموع مجموع تصورات محدود

نعم لا تتلوح اذا وجه بانه اراد بالجمع ما يقابل المتفرق وبالتعبير بالمؤدّ الكاشف
الى ان المعتبر في المعلومات في جانب المعرف الاجتماع بحيث يكون مرآة
واحدة لمشاهدة مجموع الاجزاء قصدا وبتبع مشاهدة كل واحد منها بها ضمنا
ولا يخ كلام المواقف عن الاشارة الى هذا التوجيه حيث لم يرد عليهم جزما بل
اشار بقوله والحق ان اشعاره بما ليس بحق كما اشار اليه الشريف فان قلت
ادخل صاحب المواقف ايضا المجموع على الامور حيث قال فالمعرف مجموع
امور كل واحد منها متقدم قلت نعم لكن بعد بيانه في المتفرع عليه ان المراد
منه الاجزاء المتحصنة المرتبة على ان توصيف الامور بما ذكره في المتفرع لا يخلو
عن الاشعار بملاحظة تعددها وترتبها فظهر ان الوهم الناشي عن عبارتهم بعيد
عن عبارته بمراحل قوله معلومة اي بداهة او كسبا وقوله ولجواز عطف على
لجواز يعني ان الواجب ان يحصل المعرف معرفة الماهية بوجه يميزها عما عداها
وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من اجزائها قوله بل على الاختصاص نسبه
يعني ان المعرف بالخارج يتوقف على وجود علاقة توجب انتقال الذهن منه
الى المعرف وامتيازها عما عداه واما العلم بالعلاقة فلا قوله بالاستدلال
اي على طريق المعارضة لان حاصله ان ما ذكرتم وان دل على انه ليس نفسها فعندنا
دليل يدل على انه نفسها وبعد ذلك شرع في المناقضة بقوله لان تقدم كل جزء يس ٤
الخ والبعض الاجمالي بقوله ولو كان هذا لازما وترتيب البحث وان اقتضى
تقديم المناقضة على المعارضة باعتبار ما فيهما من المنع والتسليم الا انه قدمها
عليها للاشارة الى ان دليل المجيب واهن ودفعه اهون او لا يرى انهم ادعوا
الضرورة في منع دعواه واثبات نقيضه وبما ذكره الشارح من تقرير المعارضة
نبههم فساد قول المجيب بعد تمسكه ويجوز ان يصير عند الاجتماع الخ لانه اذا كان

جميع الاجزاء غير الماهية لم يصر عند الاجتماع نفسها اذ لو اعتبر معه جزء آخر لم
يكن المفروض جميع الاجزاء والكلام فيه ولو لم يعتبر جزء كيف ينقلب هذا
الجمع الذي هو غير الماهية الى عين تلك الماهية قوله لكن لا يخفى ان هذا الخ
وايضا الاجزاء المادية لم يكن جميعا حقيقة بل بعضها داخلا في القسم الثاني قوله ولما كان
العلوم النظرية ينتهي الى الضروريات وكان مظنة الركون والميل من طلاب الحق الى
شبه منكريها حين لاحت لهم في بادي رأيهم جعلوا الخ وكانه رد على ما قد المحصل
حيث قال والحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل
لطلاب الحق ولهذا احسن الشارح حيث اوردها ولم يطنبها كما فعل الامام وتبعه صاحب
المواقف قوله فهي كالمجربات تكرر المشاهدة فان قلت هذا مخالف لما ذكره اولا
في وجه الحصر حيث جعل مناط الامتياز في المجربات الاحتياج الى ما ينضم الى العقل
والقضية وفي الحدسيات الاحتياج الى ما ينضم الى القضية فقط وههنا صرح بان
الحدسيات كالمجربات في حكم العقل بانضمام تكرر المشاهدة ومقارنة القياس وفرق
بينهما بكون السبب معلومة الماهية وعدمه قلت لعله اشار اولا الى ان مدخلية
القياس في الحدسيات اكثر وان كان لحكم العقل مدخل فيهما فاكتفى اولا في امتيازها
بما هو العمدة وعليه التعويل في مفهومها ثم بنى الكلام اخرا على ما هو التحقيق في الفرق
بينهما قوله اطنب الامام حاصل قول الامام ان القول بان الحسيات غير يقينية
مذهب اكابر الفلاسفة ورده صاحب التلخيص بانها منتهى اكثر علومهم اليقينية
بل منتهى مباديهم اليقينية الاولية واعتذر صاحب المواقف بالتوفيق بينهما بان
معنى الاول ان مجرد الحس بدون القرائن العقلية غير كاف في يقينية الحكم ومعنى الثاني
ان الجزم العقلي يستدعي بالاخرة توسط الاحساس كما قيل من فقد حسا فقد علما ثم
ذكر صاحب التلخيص في مقابلة كلام الامام اجزاء احدهما بيان اسباب الغلط

وثانيهما ان لا حكم للحس اصلا فان شانه الادراك اى الاحساس فقط لا التأليف
المدركات الذى هو الحكم فانه للعقل وظن صاحب المواقف ان بيان اسباب
الغلط بيان لفساد دليلهم من حيث ان ذلك لانتفاء سبب الاحساس الصحيح
فتعجب من ذلك بانه لا يقتضى تنبيه حاكم الحس ولا بداهته لتوقف العلم بالمحسوسات
ح على معرفة المقدمات السلب الخفية تعين السبب وحصره وانتفاء ذلك المعين
ووجوب انتفاء المسبب عند انتفاء جميع الاسباب لم يظن ان قوله لا حكم للحس
انتفاء ذلك المعين ووجوب انتفاء المسبب ح
اصلا منع لقول الامام ان حاكم الحس غلط بمعنى ان لا حاكم له اصلا فضلا عن يكون غلطا
او صوابا وحكم ان هذا اعجب من الاول اذ لا يرفع الغلط مع انه يفضى الى النزاع
اللفظى فاجاب الشارح بان بيان سبب الغلط تنبيه لمن لم يثق او لمن يعترف
بالوثوق على العقل والحس على التفصى عن مضايق الغلط ليطلع على حقيقة الحال
فى هذه المغالط ويزيل ما عسى يشوش النفس من الدغدغة ويزيد اطمئنانه فى سائر
المحسوسات وان قوله لا حكم للحس اصلا لا من الاول ان الخصم المعترف بالبديهيات
اذا سلم ان الحكم فى المحسوسات انما هو للعقل او اثبتنا ذلك عليه لكنت الشبهة
التى ذكرت دالة على غلط العقل فى الاحكام الصادرة عنه بمعونة الحس وذلك
مما يورث احتمال تطرق الغلط فى الاحكام التى يستقل بها اذ لا شهادة لهم فلو تمت
تلك الشبهة لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا مع انهم لا يقولون بها فيصير
تلك الشبهة منقوضة بها وهذه فايدة جليلة ترتبت على ان الحس ليس حاكما
فان اجيب عن النقض بان البديهة تنفى احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها
يقال فكذلك البديهة تنفى احتمال الغلط فى بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا
ايضا الشكر انه رد به ما قال الامام فى حاصل كلامه ان الحس لما لم يصح حاكما للغلط
لا بد من حاكم آخر فوقه فقال لا حكم للحس اصلا بل الحاكم دايما هو العقل وغلط حكم العقل

العقل للغلط فى الآلة وتصورات اطراف حكمه غير مستبعد وغير قادح فى تنبيه حكمه
فى الجملة قوله لا مجرور معطوف على جرمه كما توهمه الابهرى على معنى لا يوثق بكون
الجزم محتملا للحصول فى بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحواس امور توجب الجزم
قوله اذ ليس له كثير معنى اذ لا فايدة فى هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للحصول
ولا العدم الوثوق بذلك لاحتمال قوله انما تنبه للبديهيات بعد الاحتياط بالجزئيات
اعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا فى حصول حكم عقلى ان يكون
الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط فى حصول الكمال وليس باقوى منه
قوله لو كان النزاع لازماله كالنتيجة للقياس قوله اما كونه اجلى لحلى وفيه عدول
عن تقرير المواقف حيث جعل التوقف دليل كونه اجلى والشارح جعل تجلاه كونه
اجلى وجعل التوقف دليل كونه اعلى واسبق واشار الشريف الى توجيهه
بان فسر الاجلى بالاقوى فى الجزم الا ان تقرير الشارح اجلى لغنائه عن التوجيه قوله
يلاحظ فى قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن الخ وملاحظة هذا القياس لا يجب
ان يكون حاصلا للعقلاء بخصوصها وخلوصها اذ ربما يكون حاصلا غير ملحوظ
والعبرة بالمعنى لا بالعبارة وايضا لا يوجب هذه الملاحظة كونه نظريا لان حصوله
ليس بتجشم كسب جديد الا انه بقى ما ذكره الشريف ان الواجب كون البيان ابين
من الدعوى وههنا ليس كذلك ويمكن ان يقال الغرض بيان اللمية ليفيد
او تقوية بهذا الحكم المفيدة لا تقوية الحكم الاول والبديهى من حيث انه بديهى
لميته كسبى يستدل عليه كما مر من الشارح ولذا اعترف المواقف عن هذا البيان
بالاستدلال قوله لكان الواحد اثنين هذا اولى من قول المواقف والا لم يتميز
الجسم الواحد عن جسمين والجسم الآخر معتبر وجوده وليس بمعتبر لان المتبادر من
التمييز التمايز بالاعتبار التمييز الوضعى وهو مما لا دخل له فى المقصود قوله لا يورث

قد حامي ذلك لحوم لاستناده الى بداهة الحكم فالمنع ههنا لا يضر ثبوت الحكم بل
يفوت به التنبه والتيقظ قوله ح انه مفيد قطعا وقد يقال نحن نلتزم عدم الافادة
فان ادعيت حكم البديهة بالافادة فقد ناقضت مطلوبك كذا ذكره
الشريف اقول لهم ان يجيبوا عن هذا بان ما ذكرناه الزامي والافادة مسلمة عندكم
قوله وليس الوجود ان اخذ موجودا اذ يقال وجوده اما ان يكون نفس الشئ
وهو باطل كما مر او غيره فيكون محدودا ومافي نفسه فلو كان موجودا عاد الكلام
الى ذلك الوجود الثالث وهلم جرا قوله فيقوم بالمنتسبين لا بالعقل واذا
لم يقم بالعقل لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا وهذا على تقدير تمامه يمنع التسلسل
لاعتبار التغير القائمة بالعقل الا انه لم يتم لان معنى كون مثل الموصوفية ذهنيا
انه ليس موجودا خارجيا بل يوجد في الذهن قائما بالمنتسبين قوله ان لم تطابق
الخارج الخ وان طابقه لكان هناك موصوفية خارجية ويعود الالزام المذكور من
تسلسل الموصوفيات قوله لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج بل
لما في نفس الامر والمراد بالامر هو الشئ نفسه فاذا قلنا الشئ موجود في نفس الامر
كان معناه انه موجود في حد ذاته اي ليس وجوده باعتبار المعتبر وفرض الفارض
بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض لكان هو موجودا قوله وحصول النسب
آه جواب آخر مبني على اعتبار المطابقة لما في الخارج في ثبوت الموصوفية لا لوجود
لان صدق قولنا هذا موصوف بكذا في الخارج لا يقتضي وجود الموصوفية
في الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية
وبين ان يكون ظرفا لوجودها والاول معقول دون الثاني كما اشار اليه بقوله
لان معناه الخ قوله يجيبه ابتغ او نفي الاول للعندية القائلين بان مذهب كل قوم
حق بالقياس اليهم وبطل بالقياس الى خصومهم والثاني للعندية القائلين بان

بان لا موجود اصلا وان لا حكم لحق قوله لعلهم ربما تنفصوا عن لزوم المناقضة
بتخصيص الدعوى قوله لثائره فتنتهم ثار الغبار يثور ثورا اي سطع
يقال انتظر حتى يكين هدنع الثوره وحي الهيج ونار ثائرة اي هاج
غضبه والثائرة ما انعدت من النار واشتعلت قوله من جنس
الحركة في الكيف فان قلت الحركة الفكرية انما هي في المعقولات لانها المرتبة
حقيقة وقصدا وهي ليست بكيفيات لانها صورها وبينهما تغاير بالذات في
العلوم الانطباعية كما صرح به قلت لعلهم اطلقوا الكيف على المعلومات
على سبيل التشبيه من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما او لانهم
انهم يطلقون الصور عليها قوله وكثيرا ما تنحصر آه ذكره في نفي قطايا في
التعليل المفهوم من قوله في متنه قد يكتفي قوله بناء على انه قد يمنع الحصار
التعريف بالمفرد في المشتق وبان مفهوم الشئ لا يعتبر في معنى الناطق مثلا
والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه
الشئ انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فذكر الشئ لارجاع الضمير فظهر ان
الاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية كيف لا وانه اعتبار مع نسبة هي خارجة
عن مفهوم الكل لان النسبة بين الشيئين خارجة عنهما والجزء مع الخارج يكون
خارجا فتمثيل الفصل بالمشتق من مسامحاتهم كما ذكره الشريف في حواشي التجريد
فالحق هو التوجيه الثاني المشتمل على تخصيص التفسير قوله نزرا اي قليلا خداج
اي ناقص اذ ليس للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلا يضر خروجه فلا يرد
ما قال صاحب المواقف من ان كونه نزرا خداجا لا يشفي العليل بناء على ان
التعريف لمطلق النظر قوله ذكر من ان المعلوم التصديقي واراد بها المصدق
اذ اعتبر الترتيب التبعي قوله ما يقابل الشك اي لا مطلقا بل مقيدا بالاعتقاد

وكثيرا ما تجوزون في عبارتهم ويسمون المبادي التي
مجال العداوات اي اذا كان النكتة بها
دامقالة كذا لا يستبعد تشدد ارباب نسبهم
مسيعون

فيخرج الشك والوهم والمذكور هو هذا المعنى في شرح الاشارات وهو
المعارف عند من عرف به قوله النظر تجريد الذهن ناظر الى الشبه الاول
ومن يكون عدميا كما ان قوله وتحديق العقل اي شدة توجهه ناظر الى الشبه
الثاني ومن يكون وجوديا قوله ليس كما ينبغي وجهه التعريف بان فسر التخيله بالذهنيه
ومن يقابل العقليه المحسوسه فلا ينافي ما قيل ان حركة الذهن في المعقولات يسمى
فكرا او في المحسوسات يسمى تخيلا قوله فسقط اعتراض الآمدي وانما سقط لان
ذكر الجنس لا يكون مستغنى عنه لانه الذي يدل على اصل الماهيه والفصل
يحصلها ويميزها الا يرى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن
لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ماذا هو قوله كانه قال النظر الفكر وهو الذي آه اراد
انه تعريف لفظي ثم رسمي بالصفة الكاشفة واعترض على بعد هذا الاعتذار بانه يخالف
ما ذكره في شرح التنقيح في بيان قولهم الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول اه
من ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وحكمه وجها ظاهرا
مقبولا عند الكل حتى انه لم يجوز مع احتمال هذا الوجه ان يقال المراد من القرآن
المعنى الاعم اعني القدر المشترك ويكون باقي الكلام بمنزلة الفصل وحكم بانه توهم اقول لعله
لما راى النقل والاصطلاح على اطلاق الفكر على المعنى الاعم من امام الحرمين
نظر هنا الى جهة البعد ولم يلتفت الى جهة الصحه ولما راى هناك ان كون القرآن
علما للكتاب المعهود كثير على علم نظر الى جهة الصحه ولم يلتفت الى جهة البعد
قوله لا يدل عليه اصلا لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان
ترادفهما لقيل النظر والفكر قوله لا يصلح بتفسير اللفظ لشموله لغير النظر مما له مدخل في
ذلك الطلب الا ان يتكلف بان يحمل الباء على السببية ويحمل السبب على السبب
القريب قوله هو الظن من حيث انه ظن فان المقصود الاصلي قد يترتب على

المعترض المولى الطوسى

على الظن من هو ظن كما في الاجتهاديات قوله اضافة الغلبه اليه للاختصاص
ومن يكون الاضافة بمعنى اللام ويجوز ان يجعل الاضافة بمعنى في وفائدة العدول
على الوجهين الى هذه العبارة هي التنبيه على ان الرجحان مأخوذ في ماهيته وقد يقال
لما كان الرجحان معتبرا في حقيقة الظن عرفا كان تقييده بالغلبه كما يقال حصل
لي الظن الغالب بكذا احترازا عن الظن المستعمل بمعنى مطلق الاعتقاد
كما هو معهود اجرى على ذلك توضيحا لما يراد بالظن هنا ويمكن ان يوجه ايضا
بان اضافة الغلبه بيانية اي غلبة الاعتقاد الذي هو الظن فان الظن هو الاعتقاد
الراجح وفي اطلاق الغلبه على الظن وان كان نوع تسامح لكن المقصود واضح
قوله وقد يقال اعترض عليه العلامه الفناري بان المعرف واحد صادق على كل
من افراد المعرف لانا لا نسلم ان الذي من شانه ان يطلب الظن كالقياس
وخبر الواحد مثلا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب العلم كالكتاب القطعي
الدلالة والا لم يكن قسيما له ثم قوله وذلك بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل شيء
مطلوب آخر فيتضح بصحة تعريف الحيوان بما من شانه ان ينطق لشموله من حيث
انه جسم حساس آه جميع افراده اقول مراد القائل ان الشيء قد يكون مقصودا
بخصوصه وقد لا يكون كذلك بل من حيث انه يتحقق فيه المعنى العام واستلزم
سواء حتى لو تبدل هذا الخاص بخاص آخر يحصل المقصود وبهذا الاعتبار بخلاف الاعتبار
الاول ومن يؤول المقصود الى المفهوم العام وههنا قصد الخاص من حيث انه يصدق
عليه العام ويتحقق هو فيه ولذا قال وذلك بان يكون الخ فال كل من الخاصين الى
المفهوم العام وفائدة العدول عنه اليها الاشارة الى نوعية تنبيه ان صدق احدهما
على الآخر بالاعتبار الاول محذور غير لازم وبالاعتبار الثاني ملتزم غير محذور
قوله وهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب اه والظاهر ان هذا اشارة الى

الى ما ذكره من اضافتهما العارضة الى النظر لاحد الوجهين وصلوح الوجه الاول
لكونه مراد المواقف ظ واما صلوح الوجه الثاني فبان يجعل قوله ترتيب العلوم
في قوله انه ترتيب العلوم ولكل ترتيب مادة وصورة من قبيل اضافة الصفة الى
الموصوف لكنك بانه لا ينعاد اليه قوله فيما بعد ومنهم من قسمه الى الجلي والخفي الى قوله
والتجوز لا يمنعه اذ يجوز ح ان يوصف النظر بالجلاء والخفاء حقيقة فالحق ان يحمل كلام
المواقف على الوجه الاول دون الثاني ولعل قول الشريف وهذا معنى قوله ولكل ترتيب
مادة وصورة لا يخلو عن ميله الى ما حررناه قوله وعبارة المواقف ربما توهم
آه اي يوهم عبارته امورا ثلثة لا يطابق الواقع واشار الشريف في تحريره الى جواب
كل منها اما الى جواب الاول فبانه اذا اتصف كل واحدة من الصورة والمادة بما
هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحته في نفسه اعني تأديته الى المط والا
فلا بخلاف صفة الجلاء والخفاء فان النظر امر يطلب به البيان فلا يجامعه فلا يتصف
بما هو من صفة البيان انتهى وما ذكره ظ وان امكن للمنافشة مجال بان الفكر
ايضا يتصف حقيقة بالجلاء على حسب تفاوت اسبابه بمعنى ان الذهن ينتقل
سريعا الى جعل الطريق بحيث يفهم منه المط او لا بسهولة ونظيره تجويز الشريف كون
الوضوح حقيقة صفة للدلالة لا دخل فيها بالظهور في انفسها على حسب تفاوت اسبابها
في القوة بمعنى ان الذهن ينتقل سريعا الى كون الطريق بحيث يفهم منه المعنى بسرعة
وان جوز ايضا كون الوضوح صفة للمدلول حقيقة وكون الدلالة موصوفة تبعا واما
الى الجواب الثاني فبان اختصاصه بالدليل بناء على ان الاخفاء بحسب الصورة لا يجري في
المعرف واما الى جواب الثالث فبان مراد المواقف من قوله ولما كان المختار
انه ترتيب العلوم ولكل ترتيب مادة وصورة فيكون صحته بصحة المادة والصورة
معا ليس ان يجعل انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة مبتنيا على

على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على تفسير آخر على القول بالاكتساب بل مراده ان
المختار لما كان عند المتاخرين مذهب اهل التعليم وهو القول بالترتيب و
والاكتساب دون مذهب من يرى النظر مجرد التوجه الى المط ويقول متى توجه الذهن
افاضه المبدأ عليه من غير استعانة بمعلوم سابقة ويرشدك الى هذه الارادة
ذكر هذا المذهب قبيل هذا الكلام قوله فالكرع السمنية المنسوبة الى سومنات وهم
قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس
قوله اذ لا يتصور تردد وتوجيهه على الاقرب انه لا يتصور تردد في هذا الامر البديهي
كذلك لا يتصور التردد فيما سوى الالهيات المستفادة من الحساب فيكون فيه قطعية قوله
لما كان مقصود الامام الرد صح قوله ولما قصد الآمدي آه وبهذا التحرير لكلامهما يظهر التوفيق
بين كلامي الامام في كتابيه حيث قال في المحصل النظر المفيد للعلم موجود وفي نهاية
العقول ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم
منه بالعكس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا
الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وهذا ابتنى عليه اختيار الامام
نفي الضرورة في الجواب عن الترديد بان ضرورية قولنا النظر الصحيح يفيد العلم وبين
نظريته قوله وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة فان الموت عندهم والضد بحسب ان يكون
وجوديا قوله وظاهر كلام المتكلمين صح قوله وان ما ذكرنا تكلف منا وانت خبير بان
تعميمهم بيان وكشف منا واما التخصيص الواقع في بعض عباراتهم فبناء على ان المقصود
الاصلي هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم تفصيلا وبالجملة فالتوجيه هو
الاول والثاني هو المحتاج الى التوجيه قوله ان الحركة ليست كذلك اذ قالوا الحق ان يجعل من
مقولة الانفعال قوله وقد اتفقوا اي والحال انهم اتفقوا على ان الحركة فعل حقا كان او باطلا
فلا وجه لقول المعترض ان الحركة ليست كذلك على قولهم قوله وعلى هذا اي على ما في

و م

على م

نهاية العقول في البيان ان لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا اي سواء كان بنسخ بقصد العبد
اولا قوله زعموا ان اللوح المحفوظ قال الامام حجة الاسلام في الاحياء لوح الله لا يشبه
لوح الخلق كما ان ذاته وصفاته لا يشبه ذات الخلق وصفاته بل ثبوت المقادير في اللوح
يضاهي ثبوت كلمات القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه فانه مسطور فيه
حتى كانه حيث يقرؤه ينظر اليه ولو فتشت عن دماغه جزءا لم تشاهد من الخط حرفا فمن هذا النمط
ينبغي ان يفهم كون اللوح منقوشا بجميع ما قدره الله وقضاه قوله وهذا ما نقل عن الشيخ
اه وقد يقال مرادهما هو الوجوب العادي لا العقلي قوله والجواب ان وجوب اللز
آه فان قلت على هذا يكون النظر فعلا موجبا للعلم بالمنظور فيه وهو فعل آخر فيلزم
التوليد اذ معناه ليس الا ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فما الفرق بين هذا المذهب
وبين مذهب المعتزلة قلت النظر عند المعتزلة فعل العبد يوجب له فعلا آخر هو العلم بالمنظور
فيه وقد ذهب اكثرهم تخصيص التوليد بفعل العبد ومن ههنا قسموا فعل العبد الى ما
بالمباشرة والى ما بالتوليد واما عند اصحاب هذا المذهب فالنظر فعل مخلوق لله
تعالى لا للعبد موجب لذلك العلم نعم هذا يوافق مذهب بعض المعتزلة في تجويز ثبوت
الفعل المتولد لله تعالى مطلقا لكن ليس في هذه المادة واعترض الشريف على جواب
الشارح بان تاثير القدرة ح في علم النتيجة لا يكون ابتداء كما هو مذهب الاشعري اول
ايجاب النظر للعلم لا ينافي كون العلم مستندا الى الله تعالى ابتداء اذ المعنى باستناده
اليه ابتداء ان يكون هو الموجد له ابتداء من غير واسطة ايجاد شيء آخر وبالجملة ان اصحاب
هذا المذهب لا يقولون بان النظر موجد للنتيجة وان كان مستلزما اياها عقلا
واستلزامه اياها لا يقتضي ان يكون موجدا لها اذ لا يلزم ان يكون الملزوم علة للازمه
فغاية الامر ههنا احتياج ايجاد المتفرع الى ايجاد المتفرع عليه كاحتياج ايجاد الاعراض
الى ايجاد الجواهر وهو ملتزم بلا محذور لان الاحتياج راجع الى الفعل المتنوع والوضع

والوضع لا الى الله سبحانه قوله اما ان يكون ضروريا او نظريا فان قيل من الشبهة
انما يدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا للعلم لا على انتفاء حصوله لجواز ان يكون
صادقا في نفس الامر مع امتناع العلم به قلت المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة
معلومة الصدق لان المقصود بها ترتب العلم بصدقها فيكفي للخصم نفي معلومية
صدقها وهو اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به قوله فان قيل تحقيقه ان اللزوم
بين العلمين فالموقوف على اللزوم لا على علمه كما في الرسوم وتلخيص الجواب ان اللزوم
بين المعلومين لا العلمين فالموقوف على العلم باللزوم قوله واما التصديق بالنتيجة
وللعلامة الفناري فيه بحث لاشعاره بان العلم بالمقدمتين المرتبتين لا يكفي
للعلم بالنتيجة بل لا بد بعدهما من العلم باللزوم ولو في الشكل الاول البديهي الانتاج
لان الكلام في مثله وليس كذلك اما اولا فلان البديهة تنافيه واما ثانيا فلما علم
ان العلم باللزوم مستفاد من نفس الكبرى او مما تقوم مقامها من شرطية القياس
الاستثنائي وايضا ان كفى اللزوم في نفس الاول للانتقال فكيف في العكس والا فلا
يكفي في الوسط نعم الفرق بينهما متحقق لا بما ذكر بل بان التصورين في الحقيقة تصور واحد
انما اختلفا اعتبارا بالاجمال والتفصيل وفي الانتقال يحصل الكل بعد تمام التفصيل
اجاب مولانا الوالد حسن عنه عن الاول بان المنافي بداهة اللازم لا بداهة اللزوم
وعن الثاني بان المستفاد لزوم التالي للمقدم لا لزوم المدلول للدليل وعن قوله وايضا
اه بان اللزوم بين المعلومين في القياس وبين العلمين في التعريف قوله سقط الاول
لثبوت اللزوم بين النقيضين وهو المدعى قوله على ما ادعاه الامام من المهملة
في الدعوى ولا يخفى ان ذكرها في تقرير الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشيء لنفسه
انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل لا اثبات
الشيء بنفسه لجواز ان يكون النظر المثبت غير داخل في المهملة قوله بان يقال في قولنا

الفاضل المولوي الفناري

العالم متغير آه فيدل عليه ان هذا طريق التمثيل الذي يسمى في الفقه قياسا جزئيا وانه لا يفيد القطع اه وكذا يندفع بقول الشارح فيما بعد ان هذه الافادة ليست بخصوصيه هذه المادة الخ وبيانه ان المثال الجزئي اذا بين بوجه علم جريانه في جميع الامثلة على سوا يثبت الاصل الكلي بلا شبهه ومثل هذا يسمى في النظر تصوير البرهان الكلي في مثال جزئي تأنيسا به فان انس النفس بالجزئيات اكثر من انسها بالكليات فتصوير اصل البرهان ههنا ان يقال النتيجه في كل نظر قياسي معلوم الصحه مادة وصورة لازمه لزوما قطعيا لما هو حق وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجه في كل قياس صحيح حقه قطعا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد للعلم وبالجمله فههنا قضيتان بديهيتان اذا انظم فيهما افادتا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في مابين المقدمتين مفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا قوله نحلل يورد المورد ابو سعيد اورده على ابن سينا قوله سوهم انها حامل الى ليس هذا التوهم مع ملاحظه ما بين المقدمتين الا الذهول عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو منه البغله تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغله اذ لولا هذا الذهول لجزم لكونها عاقرا ولم يظن انها حامل قوله اما عند اجماعهما اي عند اجتماعهما على الترتيب اللايق فلا يتم امكان الشك نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الشك قوله بان الاندراج لو كان اي لو كان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا لكان الاندراج معلوما مغايرا للمقدمتين ولو كان كذلك لكانت مقدمه اخرى قوله لان ذلك اي التفطن الذي اعتبر القوم هو ملاحظه لكيفيه نسبه المقدمتين الى النتيجه فاشار بالتفطن للجهة المذكورة اليها وهو من قبيل التصور دون التصديق فلا تنسى فمعنى قوله لا قضيه مسامحه قوله على انه

على انه لو سمي آه كشفه ان الاندراج ملحوظ من حيث انه حاله بينهما لا على انه قضيه في نفسه ليحتاج الى اعتبار انضمامها الى احدهما ويلزم التسلسل قوله ويرجع الكل اي يرجع الى بيان الحكم بين الاوسط والاصغر المستلزم للحكم بين الاكبر والاصغر وبكون حاصل الى حصل ان الاصغر قد نسب اليه الاوسط اثباتا او نفيا وكل ما نسب اليه الاوسط اثباتا او نفيا نسب اليه الاكبر اثباتا او نفيا قوله استدل بعض المتاخرين يعني القاضي البيضاوي استدل باختلاف الاشكال جلاء وخفاء في انتاج فانا نجد شكلين يركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما للنتيجه جلي وانتاج الآخر خفي محتاج الى البيان وما ذاك الا لان هيئه الاول قريبه من الطبع تتفطن لها بالبديهه وهيئه الثاني بعيده ما يتفطن بها الا بدليل او تنبيه قوله لم نجزم بذلك حيث قال الكاتبي انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظه الترتيب والهيئه العارضتين لهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه قوله يعلم لزوم بعضها بلا وسط الضمير في بعضها لمطلق النتايج لا للنتايج المعلوم بطريق البيان لزومها وقوله يعلم استيناف فاستقام قوله بلا وسط قوله ولجاب حاصله ان الاختلاف المذكور لاختلاف المادة في ذينك الشكلين لا لان للهيئه مدخلا في ذلك قوله فيخبر بحال هذا التقرير لانه قد تقدم انه لا نزاع في اعتبار الهيئه وان لها مدخلا في الانتاج انما النزاع في انه بعد تمام القياس مادة وصورة وحصول هيئه منتجه هل يشترط ملاحظه تلك الهيئه الخ فلا وجه للتقرير المذكور واما ان للهيئه مدخلا ولا الجواب عنه بان الاختلاف المذكور لحصول التغير في المادة في كل من الشكلين لا لان الهيئه مدخلا قوله ان لم يكن التفطن لكيفيه الاندراج من جملتها فضلا عن ان يكون مدار اختلاف الضرب المنتجه كما زعمه السائل حيث قال فلو لم يكن التفطن الخ وتوضيح المقام ان الاشكال تختلف على

سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتايج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين
كما في الاول والرابع كان اللازم في احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان
احد الاختلاف فمن لازما وقد علمت ايضا جاز ان يكون الاختلاف في
الجلي والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا
فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين آخرين او بين
احدهما وامر آخر بينا فتبين ان الحق قول الامام لا بناء على ما ذكره من لزوم
البس بل على انه لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمات على وجه مخصوص الى امر آخر
ثم ان الاشتراط المذكور الذي استند الشارح سابقا الى القوم هو كلام ابن
سينا وتبعه بعض فانه بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من المعلومات الى المجهولات
وان ذلك الانتقال لا يخرج عن ترتيب وهيئة في تلك المعلومات قال فلا سبيل
الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل
المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها مؤديا الى المطلوب قال شارحه الحكيم النصير يريد
بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المطلوب ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة
المذكورين لان حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا
الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما يعلم الانسان ان الفكر للخبيل
وان هذا مثلا بغلة بريها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة
في علمه بهذا ورأى الحبر الشريف ان كلام ابن سينا موافق لكلام الامام بناء
على ان الترتيب والهيئة لا حصول لها من ملاحظة المقدمات على وجه مخصوص فمراد ابن سينا
بملاحظة الترتيب والهيئة عين الملاحظة التي يحصل بها الترتيب والهيئة ولذلك قال
شارح كلامه آخرا وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه وعلى هذا ينبغي ان يأول
عبارة من تبعه والحاصل ان اضافة الملاحظة في عبارتهم من المسامحة او من قبيل

قبيل الاضافة بادنى ملابسة قوله لانها تنفي وحاصل هذا الوجه ان الوجوه مسوقة
عند المخالفين لنفي التعين بعد النظر وان كانت جارية في نفي الظن ايضا بخلاف الشبهة
فانها مسوقة لنفي العلم مطلقا وفيه وجه آخر وهو ان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه
المذكور في الشبهة السابقة لما اشتمل على تحقيق وتدقيق استحق تلك الشبهة ان تفرد
عن الوجوه بالذكر قوله وينبغي ان يكون الخ من كلام الامام قوله من هذا النمط ناظر الى
قوله لان كثيرا من الناس وهو دليل بطلان عدم الظهور بالمعنى الاول وقوله
او بعده ناظر الى قوله وكثيرا ما ننكشف وهو دليل بطلان عدم الظهور بالمعنى
الثاني وانت تعلم ان ما ذكره المخالف منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم
ومقبولة مع وقوع الغلط فيها قوله فان النظر الصحيح آه ورده الشريف بان
منشأ هذا الاشتباه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري وكم بينهما فان بعض
الضروري ربما قد يحصل عقيب النظر لا به كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر او الما او
فرحا او غما وكذا قوله افاد العلم بعدم المعارض من قبيل الاشتباه المذكور
فالصواب ان يعلل ابطال التسلسل بما ابطل به لزوم اثبات الشيء بنفسه في الشبهة
السابقة وبيانه ان الانتهاء قد يكون الى نظر جزئي ينتج الكلية الموجبة او المهملة ويكون
العلم بان الاعتقاد عقيبه علم بديهيا مثل ان يقال كل نظر صحيح لا عقيبه مناف للعلم
مشتمل على ان ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل كذلك يفيد العلم
ويستلزمه قوله بهذا فتصور قال المولى التفتازاني فيه بحث بل معناه انه لا يحتاج
بعد ذلك النظر الى نظر آخر وهذا هو المعنى المفهوم للضروري مع التقييد اذ لولا
ذلك التقييد لما توجه السؤال بان الحاصل بعد النظر اما ضروري ويكون ترديدا
قبيحا وبعض الجواب بانه حاصل من النظر فهو نظري فيكون باقي المعقد ما مستدركه
وقد نقل من المواقف عن الرازي مذهبين الاول ان جميع التصور ضروري وان

جميع العلوم ضروري فلما ذهب في الجملة الى ان الحاصل بعد النظر ضروري كما ذهب
الى انه نظري توجه السوال بالكسار عن الشقين فعلم ان توجيه الطوالع
صحيح بل احسن لان العلم بكون الاعتقاد الحاصل علما لا يتعدد النظر في جميع
الاوقات لجواز ان يلاحظ ولا يطلب كيفية العلم الحاصل ح هذا كالعلم الحاصل
بالخبر المتواتر فانه علم وان لم يلاحظ كون العلم علما قوله لا يخفى ان جعل مبنى الترديد
واختيار شقه في الجواب اصطلاح احدثه الشارح لم يقل به احد وقول من انكر الضروري الوجداني
لابد في قبح الترديد بل مثل هذا الاحتمال ان صح ان يكون محتملا يمكن ان يحمل على
اقرب منه وهو ان يجعل مبنى الترديد حيثية الوصف اي من حيث انه حاصل من النظر يعني
ان حصوله منه اما ضروري فلا يظهر خلافه او يجعل مبناه جواز انعقاد النظري ضروريا
عند المتكلمين اي يجوز ان يخلق الله علما ضروريا بعد النظر واما دعوى الحيثية
فخروج عن الانصاف وما ذكر في بيانه يمنع بان الكلام فيما يعتبر به اجمالا عن الاحكام
المخصوصة المرتبة على الانظار الجزئية فتكلم عليه بانه علم وحق بطريق الكلية الموجبة
او المهملة فلا بد ان يطلب كيفية الاعتقاد الحاصل من الانظار قوله بان معنى الاستلزام
كان المخالف زعم منه معنى كون النظر علة موجبة للعلم بالمنظور فيه كالجاب حركة
اليد حركة المفتاح ولذا توهم لزوم اجتماعهما معا في الزمان قوله بعد تسليم يعني
انا لا نم ايابا لان جميع الافعال الحسنة بالنسبة الى الشارح جايزة الصدور عنه عندنا
قوله وكان هذا مراد الآمدي يعني ان الآمدي نظر الى انحصار كون التكليف
بالافعال عندهم ولذا جعل ايجاب معرفة الله راجعا الى ايجاب النظر فيها والا فيمكن
الخلاص عن شبهة المخالف بما ذكره الامام من ان الانسان يمكنه ان يعتقد بما يختص
النظري بان يشتغل عن موجبه وهو النظر فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر
مقدورا للبشر فلا يمنع التكليف بخلاف الضروري فان موجب الحكم فيه تصور

فاذا تصور طرفيه م

تصور طرفيه حكما ايجابا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما فلا يجوز
التكليف وقد سنح لي في الجواب عن شبهة المخالف ان التكليف بالعلم قبل النظر والعلم
ح مقدور باعتبار وجوبه بعد النظر كافي في تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف
وهذا في غاية الظهور قوله الرابع في حل شبهة من ينكره في الالهيات والطبيعيات
قوله فكيف فيما هو ابعد هذا امر قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس
الفقهي كما يرى قوله الخامس في حل الشبهة التي بعد كالمن ينكره في الالهيات خاصة قوله
اجيب اي بعد المساعدة في ان الحقايق الالهية من ذاته وصفاته لا تتصور ولا يجوز
ان يخلق الله فينا العلم بكنه حقيقته وحقايق صفاته على ان ما ذكره المخالف يلزمه
في الظن كما ذكر في المواقف لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب ان لا يكون
حاصلا في الالهيات وللمخالف ان يقول ان الظن لضعفه يصلح ان يكون مبناه التصور
بوجه بخلاف العلم ولعل الشارح لم يذكره لذلك قوله انتفاء الملزوم اي انتفاء
الملزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمه وهو ناظر الى اختيار الشق الاول قوله لا ينافي
كونه بحيث وهذه الحيثية لا يفارق الدليل نظر فيه ام لا وذلك لان هذه الحيثية هي
الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا
لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه قوله قلنا ما ذكرتم الخ اقول هذا انما يفيد
اذا قصد المخالف ابطال افادة النظر باليقين كما ينبغي عليه السوال على الايراد المذكور
واما اذا قصد ايقاع الشك فيها فمقصوده حاصل كيف ما كان الحال فرد الايراد
ح موجه كما لا يخفى قوله ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه قيل ان قولنا
زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم فالقياس فاسد من حيث المادة فقط والنتيجة
حقة وقد يتكلف في دفعه بان النتيجة هي ان زيدا جسم حماري وهو كاذب قطعا
قوله وعدم اعتقاد حقيقة المقدمات حتى لو اعتقد حقيتها اداه النظر فيها الى الجهل

الظن ح

كذا في حواشي التجريد

لم يكن رابطة عقلية بينهما يكون منشا للاستلزام كدوران افعال العباد على اختيارهم
وجودا وعدما فانه يفيد الجهل بسبب اعتقاده وان لم يكن له رابطة عقلية يكون بها
مستلزما فى نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم قوله كان نظر المبطل فى دليل
المحق لا يستلزم العلم يعنى ان عدم استلزام نظر المخالف فى دليل الموافق النتيجة
لو دل على عدم اللزوم كليا بين المبادى والمطالب لكن النظر الصحيح مستلزما للعلم
فالحق انه استحاله فى ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم
بعضها بعضا كما فى المثال المذكور فى الشرح سابقا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة
والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا فى استلزام النتيجة انما الفرق بينهما فى
تحقق الملزوم فى الاول دون الثانية وذلك لا مدخل له فى الاستلزام وظهور الغلط
فى النظر الفاسد لا يجب ان يكون فى وجه الدلالة اعنى تلك الرابطة العقلية بل ربما
كان فى صدق المقدمات بان يكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلى الموجب
للاستلزام القطعى بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم فى الاول والجهل
فى الثانية بسر لطيف على اعتقاد حقية المقدمات لا فرق قوله بيان ان يكون شاكا
كان رسوخ مساواة الطرفين مانع عنده عن الترجيح فكذا عن طلبه كمنع
الجهل المركب عن التوجه الى نقيض ما جزم به قوله من قبيل الثانى اى مما يضاد العلم
حيث جعل العلم بالمطلوب ضدا للعلم والواجب ان يجعله ضد النظر والطلب فان
حصول المط مناف لطلبه فقوله من قبيل الثانى من قبيل الايهام قوله والحق ان
ان هذا اى كونه دليلا على النتيجة لازم آه حاصله تخصيص اسم المط بالنتيجة ومن خصصه
بها خصص اشتراط عدم العلم بالمط بالنظر المتعلق بالنتيجة ومن عممه لوجه الدلالة عمم الاشتراط
للنظر الثانى لنفى رد الشارح النحرير طريق التعميم كما هو المفهوم من كلام الامام والحبر
الشريف ساعى فى رد طريق التعميم الا انه اوما الى تصحيح كلام الامام حيث قال

قال المنصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بوجه الدلالة فى الدليل الثانى زيادة للاطمينان
بتعاضد الادلة تدبر تدبرا لما اطلعناك عليه من رموز كلام الشريف فى هيهات
التنبيه للمحاكمة عن الغبى السخيف قال بعض الافاضل حضر عيشه فى بيان مراد الامام ان مولانا حضر شاه
الغرض من النظر فى الدليل الثانى العلم بكونه دليلا على النتيجة لا العلم بالنتيجة وذلك
بواسطة نظر آخر يلزم هذا النظر ويفيد العلم بنتيجة هذا النظر اللازم اعنى بكون الدليل
الثانى دليلا للنتيجة الاصلى فانا اذا نظرنا فى الدليل الثانى من جهة دلالته وحصل لنا مقدمتان
صغرى وكبرى يلزمهما النتيجة الحاصلة من الدليل الاول اعنى كونه دليلا على تلك النتيجة ومفيدا
للعلم بها بواسطة نظر غير النظر الاول لحصول المقدمتين صغرى وكبرى ينتجان العلم
بكون الدليل الثانى دليلا على النتيجة المذكورة بان يقال هذا يفيد النظر فيه من جهة
دلالته العلم بالنتيجة المذكورة وكل ما يفيد النظر فيه من جهة دلالته العلم فالنتيجة فهو
دليل عليها وهذا القياس يفيد العلم بكون الدليل الثانى دليلا عليها كما هو نتيجة هذا
القياس لازم للمقدمتين المذكورتين لكنه قوله وان يكون فيه من جهة دلالته لان
النظر فيه لا من جهة دلالته لا ينتج ولا يوصل الى المط لانه بهذا الاعتبار اجنبى منقطع
التعلق عنه كما اذا نظرنا فى العالم باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره قوله قال حجة الاسلام
وهذا القول مبنى على اصطلاح المنطق من ان الدليل هو القياس المركب من المقدمتين
وان جهة الدلالة النظم الموجود والنتيجة بالقوة فى المقدمة قوله فى ان العلم بدلالة
الدليل وان حمل على حذف المضاف يوافق المشهور اى العلم بوجه دلالة الدليل
قوله ما يشعر بالخلاف اى لا نزاع فى ان وجه الدلالة قد يكون مغايرا للدليل والمدلول
وانما النزاع فى انه هل يجب مغايرته لهما ام لا فمنهم من قال بالوجوب ومنهم من
قال بعدم الوجوب واستدل بوجهين احدهما لو وجب المغايرة لزم التسلسل لانا ننقل
الكلام الى ذلك الوجه الذى هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا

دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة مغايرة فيلزم التسلسل
ان الحدوث او الامكان الذي هو وجه الدلالة في المثال المذكور ليس غير العالم
والصانع اذ لا واسطة بينهما ونحن نستدل بالعالم على الصانع من غير امر هو غير
الدليل فثبت انه لا يجب المغايرة وجواب الثاني ما ذكره صاحب النقد كما نقله الشارح
وجواب الاول منع كون وجه الدلالة دليلا ايضا والعارف باصطلاحهم في الدليل
ووجه الدلالة لا يخفى عليه هذا وان وجه الدلالة فيما ذكرنا من الحدوث او الامكان
الذي هو امر اعتباري ليس بدليل على مصطلحهم قوله لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل
كالامكان يعني انه وان كان امرا اعتباريا حقيقة اي امرا ذهنيا ثابتا في حد نفسه مطابقا
للواقع لكنه ليس بامر صافي كما هو المفهوم من قول الناقد كما سيجيء في تحقيق التصفية قوله فطرائق
الرد عليهم ان حاصله الخ وايضا قد انعقد اجماع من قبلهم من علماء الامة على حصول
النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم ودل الآيات على ذلك ايضا وهي الآيات الآمرة بالنظر والمعرفة
الله تعالى الواردة في موضع الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعليم فدلت دلالة
ظاهرة على ان التعليم غير محتاج اليه في النجاة قوله وتقرير السؤال وتوضيح الفرق بين التقريرين
ان الشارح ذكر في السؤال ان من حصل المعرفة احسن حالا لا ان الناظر احسن حالا
فيكون السؤال دليلا على وجوب المعرفة فيتم به الدليل على وجوب النظر والمذكور
في تقرير المواقف هو ان الناظر احسن حالا من المعرض عن النظر بالكلية فيكون دليلا
على وجوب النظر ابتداء لا ان يكون دليلا على وجوب المعرفة ويتم بسببه الدليل على
وجوب النظر كما كان كذلك في تقرير الشارح قوله على هذا الاستدلال اي على
الاستدلال على وجوب النظر في معرفة الله تعالى قوله اذ الا قد يكون وايضا العلم
قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام
الرازي قوله من غير تخصيص العبارة فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد

التقليد فمن لم يكن عالما بالادلة مفصلة ولا مجملة وكان معتقدا محضا لم يكن مصدقا
حقيقة فلا يكون ناجيا واما العوام الذين حكم الصحابة باسلامهم فانهم كانوا عالمين
علما اجماليا قوله عني انه وقد يجاب ايضا بانه لا معتقد ولنا من طرق المعرفة الا النظر
فان التعليم والالهام من فعل الغير واما التصفية كما هي فيحتاج الى مجاهدة شاقة قلما
تفي بها المزاج وقد يجاب بان يخص وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر الا
كجمهور الناس قوله بل معناه قوله والواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة
وجوده من حيث هو كذلك قوله قيد الحيثية بناء على ان الاطلاق والتقييد مما يختلف
بالاضافة الا يرى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود
الطهارة قوله بعض الدليل بها تقرير البعض ان الشك وعدم المعرفة مما يتوقف
عليه وجوب المعرفة فيتخلف الحكم عن الدليل فيهما مع ان كلا منهما ليس بواجب
وتقرير الدفع ان المعرفة واجب مقيد بالنسبة اليهما اذ وجوبها على تقدير وجودهما
حتى لو لم يوجد احدهما لا يجب وما يتوقف عليه الواجب المقيد لا يلزم ان يكون واجبا
وانما ادعينا ان ما يتوقف عليه الواجب المطلق واجب كالنظر فان المعرفة واجب
مطلق بالنسبة اليه قوله قلنا عدم جواز الخ منع للملازمة القائلة لو لم يجب المقدمة
لجاز تركها بانا لا نم وانما يلزم ذلك لو كان وجوب المقدمة بمعنى كونها مامورا
بها ولم لا يجوز ان يكون بمعنى كونها من اللوازم باعتبار الشرع على ان ما ذكره السائل
بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة قال العلامة التفتازاني المقام باق بعد على
اشكاله لان الواجب المطلق لكونه واجبا على تقديري وجود المقدمة وعدمها
على ما فسره يكون واجبا ومكلفا به على تقدير عدم المقدمة ولا شك انه على تقدير
عدمها محال فيلزم التكليف بالمحال والجواب لا يندفع بهذا الكلام والجواب ان المحال هو
ان يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته

تأمل قوله والجواب بخصص الدعوى ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة
الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وحمل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيه عدول
عن الظاهر وبالجملة ان التأويل المذكور مبني على ان التكليف بالنظر لا بالنظري و
الظاهر ان التكليف بالنظري كما اشار الشارح سابقا الى الخفية بما ذكره الامام من
ان اعتقاد نقيضه مع الغفول عن النظر ممكن بخلاف الضروري فالتعويل في وجوب
النظر شرعا على المصير الى الاجماع ويمكن ان يقال انه قد سبق منهم كلام بان
التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات ولزم ارتكاب قبح التكليف وان دفع
بما لاح لنا كما ذكرناه مع بيان دفع الامام مع انه قد انعقد الاجماع على وجوب معرفة
الله فلا جرم يصار الى التأويل لان ارتكاب خلاف الظاهر جمعا بين الادلة ليس
اول لحن لفظ بالبصرة قوله قال قيل بل هو آه وفي المواقف قرر السؤال هكذا الايجاب
قد يكون وجوب النظر نظري العكس فيصح النبي للمكلف مقدمات تفيد العلم
ضرورة وقد تعرض الشريف عليه وقال فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى
تنبيه ونظريا قريبا من الضروري وانت تعلم ان تعقب التردد بين الضروري و
النظري على قوله قد يكون وجوب النظر نظري العكس محل كلام اذ فسر العكس النظري
بالقضايا التي قياساتها معها وهو من البديهيات قال مولانا ابو الحسن عفي عنه
توجيهه ان تنزيله اما باعتبار ان النظري اعم من ان يكون حقيقة وحكما او باعتبار
معنى الاحتمال والتوقع في قوله قد يكون قوله لان الوجوب عليه لا يتوقف يعني ان
تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم بثبوت الشرع بل على ثبوته وانما يتوقف على
العلم بثبوت الشرع العلم بالوجوب لا تحقق الوجوب ثم ان تحقق الوجوب لا يتوقف
على العلم بالوجوب حتى يلزم بتوسط توقف تحقق الوجوب على العلم بثبوت الشرع
فلا يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع بمعنى لا يتحقق الوجوب علي ما لم اعلم ثبوت

والا يلزم ... ويلزم انه ... ان لا يجب شيء على الكافر

ثبوت الشرع قوله فهذا اي ما ذكره المعتزلة في بيان الافحام نعكس صحة مادته في
فساد صورته على قوله وان حصل الخ وبالعكس اي صحة صورته في فساد مادته على
قوله ان اراد وان اراد الخ قوله والحق انه ان اراد الخ وفي بعض شروح المواقف هكذا
ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فالمعرفة والا فان شرطنا كونه مقدورا
فالنظر والا فالقصد وهذا يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته
وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر فيتسلسل لكن
كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا والاحسن ما قرره الامام الرازي حيث قال
ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة
والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد
اول الواجبات كيف كانت فهو القصد قوله وقد عرفت ما فيه يعني ان مقدمة الواجب
المطلق ليس يلزم ان يكون واجبة اي مأمورا بها متعلقة لخطاب الشارع
على ما هو المتبادر بل تختص بان يكون الواجب المطلق شيئا للشرع ويسع
العبد وههنا النظر مقدور فلا تمشية ههنا لما ذكر في جواب الاشكال الخامس
وتقريرنا هذا انسب فيما قال العلامة التفتازاني من ان قوله وقد عرفت يشعر
بان وجوب مقدمة الواجب المطلق غير تام وليس كذلك فان كون الواجب
مطلقا بالنسبة الى مقدمة ما اي واجبا على تقديري وجودها وعدمها يقتضي
وجوب تحصيلها قوله واعتراض المواقف ساقط وفي تقرير الجرح الشريف
لجواب دفعه بان ما ذكره بناء على مذهب ابي هاشم فانه يجعل العلم مقدورا
فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قوله واما الثاني
فلانه يقتضي ان الوجوب لما كان مقيدا بالشك فلا يوجد عند مقابله كالواجب
المشروط بالنصاب لا يوجد عند وجود مقابله وههنا كلام لتطبيق المتن والشرح

طويناه ثقة بفطنتك قوله في رد الشك اي على ابي هاشم وراد الوجهين المذكورين
سابقا قوله ليس منها لمعا التي آه فكيف يقال بانه واجب عقلا بالمعنى المتنازع
اعني استحقاق تاركه اللوم ولا يرد عليه النظر المذكور على ما اشار اليه في بعض النسخ
بقوله وستعرف فساد النظر الموقوف على معنى الوجوب العقلي قوله لان لفظ الاندراج
مشعر مع قوله ولم يعرف من اصطلاح القوم انه شامل للاول ويمنع الثاني بما قال الشريف
في بعض حواشيه اشتهر في موضوعات القضايا اتحاد المتساويين جزئيا اضافيا
للآخر حتى بدل بعضهم هذا التفسير بالموضوع الكلي واراد به نفع موضوع عالم في
قضية موجبة كلية لا في قضية مطلقة والا كان الاعم من شيء جزئيا له ولا قائل به قوله
وذلك لان الدليل اي بيان ان معناه العلم بتحقق النسبة قوله لانا نقول لو كان
آه يعني ان ما عدا الشكل الاول يصدق عليه الدليل ايضا مع انه لا يصدق التعريف
لان اللزوم بين الشيئين عبارة عن ضرورة تحقق احدهما عند تحقق الآخر فلزم ان
لا ينفك تحقق العلم بالمدلول عن تحقق العلم بالدليل اصلا ولعل صاحب التعريف
نظر الى ان الدليل في الحقيقة ما يؤخذ من النظم مع المقدمات المرتبة وجميع الشرائط
كما اشار اليه الشارح نعم يطلق على مجرد المقدمتين المرتبتين توسعا قوله اما الاول
اي ما احتاج اصول اللغة والصرف والنحو الى النقل فلان اصولها الاشعار
والامثال والاقوال وكلها نقليات يرويها عن العرب آحاد من الناس كالاصمعي
والخليل وسيبويه وهم لا يعصمون عن الغلط والكذب قوله وكثير من الناس
يعني انهم ارتكبوا التكلف في التفرقة بين الحذف والاضمار بناء على ما فهموه من
الحذف واما على التفسير المذكور للحذف آنفا فالفرق بينهما قوله ولو جعل الكذب
يعني ان تفسير الكذب بعدم الصدق لا يشمل صورة الشك قط وثبت الحصر في تفسير الصدق
ينافي ما ذكره من التعليل بقوله ولا يكذبهما لامتناع بطلان النقيضين قوله فان

فان قيل افادتها اليقين اي افادة الادلة المذكورة من عدم المحال للعقل والضرورة
في الشرعيات والوضع والارادة وصدق المخبر في العقليات قوله واما في العقليات فقد جزم الامام
الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل العقلية يجوز التمسك بها في المسائل
النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع وخبر الآحاد واخرى لافادة الظن
كما في الاحكام الشرعية الفرعية فان قلت اذا كان صدق القائل مع ... يلزم منه الجزم
بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه في الشرعيات والا احتمل كل منهما الكذب فيهما
فلا فرق بينهما قلت المراد بالعقليات امور يحكم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء اي لو خلي
العقل وطبعه وترك ما عنده لم يحكم هناك بنفي او اثبات ولا طريق له اليها فلا معارض من قبل
العقل ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين والمراد بالعقليات
ما ليس كذلك وح جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاعتبار لا يحصل
الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات
وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها
مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة
وح يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لا تعارض بحسب نفس الامر
اصلا المقصد الثاني في الامور العامة قوله ما يعم اكثر الموجودات وعمومه
اياه اما بثبوته في جميعها او في اكثرها دون بعضها وعلى اي كان يصدق عمومه اكثرها
نعم الاوضح ان يقال ما يعم جميعها او اكثرها قوله كالكمية والكيفية والاضافة اذ لهذه
المباحث ذكر بالاصالة اي بالانفراد في مقصد الاعراض قوله وبحث الوجود
والعدم يعني ان بحث الوجوب الذاتي والقدم الذاتي من جهة كونهما من اقسام
الوجوب والقدم مطلقا ان يرجع اليهما وهما حالان حقيقة يعمان اكثر الموجودات وقد يوجه
بان العموم قد يكون على الاطلاق وقد يكون على سبيل التقابل بان يكون هو مع

تعابله متناولا لاكثرها قوله كان ينبغي ان يذهب وانت خبير بان الشارح وان لم يرد كون
الموضوع هو الموجود الا انه اختار في متنه كون الموضوع هو المعلوم فالاولى بهما
ان يقولا ما يعم اكثر الموجود آه او المعدوم وما بل الاولى ان يقولا ما يعم جميع الموجود آه الى المعدوم
او ما يعم جميع المفهومات حتى تساوي الاحوال موضوع العلم باعتبار التقابل والرجوع
الى الامر الاعم وينبغي ان يعتبر التقابل ح بين العدم واللاقدم والعلية واللاعلية لا بين
العدم والحدوث ولا بين العلية والمعلولية كما اعتبر بينهما الشريف في اول مباحث العلة
بناء على ما ذكره صاحب المواقف من تفسير الامور العامة قوله يقطع به كل عاقل آه ان
اراد القطع ببداهة التصور بالكنه فهو ممنوع وان اراد القطع ببداهته بوجه ما فمسلم ولا يلزم
منه ان لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة وربما يستعان في دفعه بما ذكرناه في بحث بداهة
العلم فليرجع اليه قوله وعولوا على الاستقراء اشارة الى ان ما ذكروا التوضيح من ان الكلية
بالنسبة الى مفهوم الوجود الى البصيرة كنسبة النور الى الباصرة ولذلك لم يمكن تعقل الاعلام
في نفسها بخلاف المفهومات الوجودية اعني التي لا اسباب منها غير تام وعلى تقدير تمامه يدل
على ان تعريف الوجود لفظي واما على كون تعريف العدم كذلك فلا وانت تعلم ان
لا تعويل ايضا في قولهم لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولا يتقيد بيانهم
في المطالب العلمية ينفعها قوله ليكون دورا او تعريفا للشيء بنفسه في هذا العطف
اشارة الى ان ما ذكر في تعريفه بالحقيقة تعريف الشيء بنفسه وهو كتعريف الدوري في
الاستلزام المحذور الذي هو تقدم الشيء على نفسه ولذا عبروا عنه بالدور قوله
فسوف تعرف انها تعريفات لفظية آه يعني ان المقصود بالاشارة الى صور حاصلة وتعيينها
من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ موضوع بازاء الصورة المشار اليها
بخلاف ما عداها من التعريفات اذ المقصود بها تحصيل صور غير حاصلة قوله
اذ لا نعقل معنى الذي ثبت والذي امكن ونحو ذلك آه اما الاول فظاهر واما الثاني

الخ فلان اللفظ الذي يرادف الموجود او لان الامكان مأخوذ فيه وهو مفسر
بسلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وفيه لان حاصله ما يمكن ان يثبت
له بالامكان وفيه ان هذا الثبوت رابطة بمعنى الصدق فهو غير الوجود الذي نحن فيه
واما الثالث والرابع فلان الفاعل والمنفعل هو الموجود للمؤثر والمتأثر والقديم هو
موجود لا اول له والحادث هو موجود له اول قوله وان قصد كونه تعريفا اسميا اي تعريفا
على زعم الشارح ولذا لم يفرع عليه ما فرعه على الربع من لزوم الدور والتحقيق ان التعريف
بحسب الاسم تحصيل صورة ما لم يعلم وجوده سواء علم عدمه اولا والتعريف بحسب الحقيقة
تحصيل صورة ما علم وجوده في الخارج اما بالكنه او بوجه ما واما التعريف اللفظي فالى آه
الى التصديق بان هذا اللفظ بازاء ذلك المعنى ولذلك يقبل المنع ويحتاج الى النقل
من اهل اللغة او الاصطلاح ومداره على الالفاظ المفردة وان اورد بدلها الفاظ
مركبة دالة على مفهومه فلا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل قصد بها مجرد تعيين
ذلك المعنى قوله على ان كلا منها يجاب بان هذه العبارات وان كانت تعريفات
للموجود لكن يعلم منها تعريف الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به يصح ان يعلم
الشيء ويخبر عنه او ما ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل والى حادث وقديم وتوضيحه ان
مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول والثاني معلوم
من اللغة فتبين انه لو احتيج الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه ولظهور
ذلك تسامحوا في تعريفاته قوله ان يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء او يراد ما
هو اعم منهما قوله قلنا لو سلم آه لا يخفى ان المنفي الذي اشار اليه ساقط الا ان
تعقل المركب بلا ملاحظة الاجزاء تفصيلا حق كما اشار اليه الشريف مثلا فان علم
ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان
كل واحد من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية العقلية بان كل جزء من

... في حواشي التجريد

اجزاء الوجود بديهي لا يتوقف على العلم بداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم
المصادرة والعجب من الشارح انه ذكر مثل هذا الاعتبار في بحث النظر وارتضاه
حتى قال اصل الدليل ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه باختلاف العنوان
ثم قال وبهذا ينحل ما يورد على كلية كبرى الشكل الاول من لزوم توقف النتيجة على
نفسها وذلك لان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا
غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته قوله فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور وفي تقرير
الشريف اشارة الى رده ايضا حيث قال نعم اذا كان العلم بالكلية مستندا الى
العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان
الوجود والعدم والشيء الذي يرد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق
بديهي مطلق لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور قوله ومبنى اللزوم
اي اللزوم المذكور بقوله فان كانت وجودا لزم آه قوله يلزم الاول الامر الاول وهو
تقدم الشيء على نفسه لازم على التقديرين واما الثاني فهو مساواة الجزء للكل في الماهية
فانما يلزم على تقدير ان يكون نفس ماهيتها وح انما خص لزوم الاول بكونه غيرها
رعاية للمقابلة قوله فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات
خبر بان هذا الجواز لا يخلو عن مجنة لان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني
على كونه مفهوما واحدا مشتركا او على تقدير كونه نفس الحقيقة ليس هناك وجود
مطلق يتصور بداهة او كسبا كما يشير اليه الشارح في قوله فان قيل الحق من المذاهب
ح ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقايق
الموجودة بديهيا قوله كان الوجود الواحد وجودا بناء على ان وجودات الملك الاجزاء
الوجودية عينها كما يشير اليه في الجواب قوله هذا انما يستقيم اي تركب الكل من المباينات
له وكون الكل مجموع المباينات له قوله وح لا يصح لان كل ذلك انما يتصور من الاجزاء الخارجية

الخارجية قوله يتصف بالعدم على ما اختاره الحكماء او بالوجود على ما اختاره الاشعري
او لا يتصف بهما على ما اختاره اصحاب الحال قوله وح لا يلزم شيء من المحالين تقدم
الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في الماهية اما الاول فلان المتقدم ح هو الوجود
الخاص الذي يصدق عليه الوجود والمطلق المركب صدق العارض لا نفس الوجود
الكل واما الثاني فلان الجزء هو الوجود الخاص والكل هو المطلق المركب الذي يصدق على
جزئه العقلي اعني الوجود والخاص صدق العارض لا نفسه فلا يلزم المساواة المذكورة
واستوضح بالحيوان الذي يتقدم على الانسان الذي يصدق على الحيوان صدق
العارض لا نفس الحيوان فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه اذ لا يلزم من تقدم المعروض
تقدم العارض والمساواة المحذورة قوله ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحققه مبني
توهم لزومه ان الجزء مقدم على الكل في الوجود فيلزم ان يكون وجود الجزء قبل الكل الذي
هو الوجود فيلزم اتصاف الشيء اعني الجزء بالوجود قبل تحققه ولما كان مبنى التوهم على التمايز
بين الاجزاء العقلية والكل بحسب الوجود الخارجي دفعه بان قال لانه لا تمايز اه قوله فمعنى
لون اي على تقدير الكلام في الاجزاء العقلية اشارة الى ان الجواب المذكور سابقا جار
في المركب من الاجزاء العقلية جريانه في المركب من الاجزاء الخارجية قوله وجودات
بحسب العقل قيل عليه الاجزاء العقلية هي الموجودات بحسب العقل لا الوجودات بحسب
العقل اقول مبناه الغفول عن السياق اذ هذا على تقدير ان نسلم ان وجود الوجود في
عينه فيكون الوجود ما الموجود بحسب العقل وجودا بحسب العقل ولا محذور قوله
كما في ساير المركبات من الاجزاء كالصورة الانسانية الواحدة تتعدد بحسب العقل صورا
هي صورة الحيوان والناطق مثلا قوله منع الكبرى المقدمة بان يقال ان الوجود في قوله
على العلم بوجود اللازم رابطة والا يمنع التوقف وان كانت رابطة يمنع قوله وهو جزء
من مطلق الوجود وايضا من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه

عن م
العالم المولى الفناري

لا اعرف منه وايضا يمنع كونه اعم الاشيا اذ الامكان اعم منه وايضا اقلية الشروط
والمعاندات بالنسبة الى البحق لا العقل على ما يستلزم اعرفية الاعم قوله وانت خبير آه
وفي تحرير الشريف اشارة الى توجه كلام المواقف اما اولا فلان معنى الدليل فيما ورد
جواب الامام واخذ فيه الدليل بمعنى الطريق الموصل لا المعنى الاصطلاحي واما ثانيا فلان
ما اوهم ارادة المعنى الاصطلاحي من ذكر السالبتين فيما زاد على جواب الامام
وذكر المقدمتين في دفع جواب الامام مدفوع بانه كلام على سبيل التنظير والسلوك
على طريق البيان ومآل المعنى في ذكر السالبتين هكذا كما انه لا دليل على سالبتين
كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت
ومآل المعنى في ذكر المقدمتين انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما
الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف واما
ثالثا فلان ما ذكره الشارح من ان مراد الامام بالدليل الذي لا بد من العلم
بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع غير مفيد لان الدليل بهذا المعنى
كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على المطر قوله الكلام في الوجود
المطلق اي الكلام فيه وهو ليس بعارض ولو سلم ان الوجود المطلق عارض يكون
عارضا لمطلق الماهية وهو ليس بكسبي قوله وهذا معنى زيادة التبعية اي في الملل
حيث قال لا بد في التبعية بل يزيد عليها قوله ويجي ان زيادة فيلزم ان يكون
تابعا للمعروض في المعقولية قوله والمعقول بتبعية الماهية ناظرا الى الجواب التسليمي
لكنك خبير بان مقصود المجيب يتم بعدم لزوم الكسبية ولا يحتاج الى لزوم البديهية
الابدي الى قوله فيكفي في تعقل الوجود من عجز الكسب ورح لا يتوجه قوله والمعقول
بتبعيته آه قوله فيكون بديهيا مثله اقول ان اراد بديهية الكنه فمم وان اراد بديهية
الوجه فمم والكلام في الكنه قوله لا يستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيكل عليه ان الشي

الشي اذا حصل للنفس بديهة عرفت بمجرد التفاتها اليه انه غير مكتسب فبداهة كل بديهي
بديهية وكذا كسبية كل كسبي كسبية اجيب بان الصور يحصل كثيره ولا يدري انها متى
حصلت وكيف حصلت وذلك بسبب عدم التفات النفس الى كيفية حصولها اعني بداهتها
عند حصولها فرادى حتى اذا تطاولت المدة وكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها
في بعضها كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في
الكسب اعتمال قلما تنسى قوله واما الجواب فانما يصح وفي تحرير الشريف اشارة الى
دفعه حيث قال العلم بالوجود حضوري لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم
في العالم بل يكون المعلوم بنفسه حاصلا له حاضرا عنده كما في حصول النفس
او صفاتها مطلقا عندها فلا يتوقف الجواب على كون الوجود المطلق ذاتيا للوجود
النفس اذ على تقدير العروض يكون حصوله ايضا بطريق الحضور عندها قوله وهو
غير الوجود لان الايجاب عبارة عن صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي
وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع في الخارج بل يقتضي اتصاف الموضوع به
فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما له فتعقله ايضا قوله فان قيل على الوجهين
وانت تعلم من ايراده على الوجه الاول مطلقا ان ورده مشترك بين تقريري الوجه
الاول اعني التردد والتبدل وان حاصله ما دفعها هو الجواب المذكور اذ يقال ان
الامر المقطوع به الباقي في الحالتين الجزم باحد الوجودات المتخالفة الذوات الا ان مفهوم
احدها ليس الوجود المشترك كما في حواشي التجريد من ان هذا الايراد يندفع بالجزم
لكنه غير مرضي قوله لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم هذا راي الفاضل الاصفهاني
والشارح وافقه لكنه غير مرضي عند الشريف لان ما ذكره بقوله لانا اذا قلنا آه
نشأ من النظر الى جهة اللفظ واما بالنظر الى التحقيق فالعقل جازم بالانحصار
لان الوجدان كان نفس الحقيقة فالعدم رفعها ولا شك ان الحقائق متعددة

ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة
وان كان الوجود زايدا على الحقايق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود
مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا
كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي قوله المعلومة
بالكنه والظاهر انها اذا لم يكن معلومة بالكنه يتعذر حمل الوجود عليها فانه غير حاصلة
بخلاف حمل الماهية فانها لا تتعدد لان التعقل في الموضوع والمحمول بكونها ماهية من
الماهيات انما هو لماهية مخصوصة اذ تصور الشئ بوجه غير تصور الوجه فلعل تعدد ما بناء
على انه اراد نفي الجزئية ايضا ولذا ذكر الدلايل فيها وفي الكنز التنبيهات ولا شك ان عدم
الغاية على تقدير الجزئية اذا كانت الماهية معقولة بالكنه كما لا يخفى قوله فيجوز ان يوجد في
الخارج مالا تعقله فتمثل حقيقة الماهية خالية عن الوجود الذهني فلا يكون نفسها ولا
جزؤها بل زايدا عليها وانما قيد بقوله اصلا لانه لو كان معقولا لاحد في الجملة لم يكن
خاليا عن الوجود الذهني فلا يتم المط قوله تنبيهات اى لا يجدي المنع فيها بطائل اذ لم يتعهد
بها اثبات المدعي لثبوته بداهة بل قصد تنبيه السامع فغاية الامر فوت التنبه عنه قوله
وبعضه يدل على ذلك في الواجب والممكن وهو السادس لكنك خبير بانه وان دل على
ابطال النفسية فيهما لكنه لا يدل على ابطالها في الممكن مطلقا ولا على ابطال الجزئية اذ لا
ان يكون الفارق بين الثبوت لما هو ذاتي له اولا يرى ان النفس لما كانت متصورة
باعتبار تدبير البدن لا بكنهها توقفوا في اثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر
جنس لها واما البعض الذي في الممكن فقط فهو في الكل على النظام المترتب سابقا في الرابع
ايضا اتحاد الكون واختلاف الحقايق وهو يقتضي تعددها فلا يوجد في الواجب ولا يخفى انه
لا يدل ايضا على ابطال الجزئية ولا على ابطال العينية الوجود الخاص لكن امثال هذا
المنوع كالاعتراض المذكور لا يتعدد في مقام التنبيه وايضا لم يقل احد بالجزئية فلا على المنبهة

المثبتة الاعتناء بابطالها وقال الكل بزيادة الوجود الخاص في الممكن بحسب التعقل
كما شبهتين فلا عليه الاعتناء باثباتها ايضا قوله وعلى الكل بانها ان نفيه صدا مما في
المواقف من التحقيق الذي ذكره قوله على طريق البحث دون التحقيق اشارة الى ان تاثير
الماهية بل اعتبار وجود ما غير معقول مطلقا سواء كان في وجودها او في وجود غيرها
بل مصادف للضرورة فمنعها فيعد مكابرة وما قيل في وجه سلب التحقق من ان
الوصف بين الماهية والوجود ان كان خارجيا يقتضي وجود الموصوف والعارض في
الخارج وهو صحيح وان لم يكن خارجيا بل عقليا فذلك خلاف المفروض وعلى تقدير
القائل بانه غير زايد الا في العقل مدفوع باختيار الشق الثاني ومنع بيانه بان العقل عندهم
لا يقدر التمييز والتفصيل بين الماهية والوجود في الواجب بل هو عين ذاته خارجا وذهنا
واذا كان عين ذاته كان الواجب موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور هناك
اتصاف اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زايدا على ذاته فان هناك اتصافا لذاته بوجوده
فلا بد له من سبب قطعا وان لم يكن الوجود ولا الاتصاف موجودا خارجيا او كما ترى
ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجودا الاتصاف به فتبين ان
الاحتياج في كونه موجودا الى الماهية يقتضي الامكان بل يقول الاحتياج فيه الى الوجود
ايضا يقتضيه لانه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار
معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير
الموقوف عليه وجودا او موجدا ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب ان الوجود
في حد ذاته ينافي العدم وهو ابعد المفهومات عن قبول العدم لان ما عداه لا يمتنع عن
قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم
لذاته لا لما ينافيه بواسطة غيره قوله قيل هذا السؤال القائل صاحب المواقف والنقض
الذي اورده الشارح عليه مدفوع بان المراد بالجمع وما يرادفه في هذا المقام هو

القائل المولى الفناري

الوجود آ باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي اذ يمكننا
ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع افراده انما الممتنع ان يتصور كل واحد منها
مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار قوله قلنا قيام الوجود وانما لم يجب
اولا بان نقل المحال المذكورة انما يلزم من القيام الخارجي وهو ممنوع لتثبت الذهني
بتوسيع دايرة البيان قوله وهو ضعيف في تقرير الشريف لمحة الى ان الجواب نقض
كالجواب حلا في القوة لان كلام المستدل ههنا في رد زيادة الوجود بحسب
الذهن فلزوم المحذور ودفعه حسبان في الوجود والعرض لان التعدد الذهني كالتعدد
الخارجي وطريق الانضمام فيه كهو هناك كما لا يخفى قوله فنقول اعلم ان ما ذكره الشارح
من اتحاد كلام الفريقين من عدم التمايز الخارجي بعينه ما ذكره صاحب المواقف
الا انه وقع في تقريره امر زايد هو قوله ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه
الوجود ولذا بحث فيه الشريف بان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان
في الخارج الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية
الموجود ويمكن ان يحمل كلامه على التسامح بناء على انهم كثيرا ما يعبرون عن عدم
التمايز الخارجي بالعينية او الاتحاد كما انهم يقولون التكوين عين المكون قوله وفيه نظر لانه يجوز
ان امتياز ما ذكر من المقدمات يتوقف على حصوله خارجا او ذهنا كما اطبق عليه
المحققون في بحث الوجود الذهني حتى قالوا من انكره قابل بالضرورة والشارح
ساعد ذلك التحقيق بعد اوراق في بحث الوجود الذهني ومن ههنا قال الشريف ههنا
من ادعى من المتاخرين ان الوجود زايد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على
بصيرة في دعواه فلا تعويل على ما ذكره الشارح من قوله ولهذا اتفق الجمهور الخ
ثم قال الشريف في موضع آخر والاشكال على القائل بان العلم اضافة او صفة حقيقية مستلزمة
للاضافة في العلم بالمعدومات الخارجية مندفع اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه

اليه الامام في المباحث المشرقية واما بان الاضافة يتوقف على الامتياز الذي
لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن قوله امر زايد في العقل بان
يكون صورة مطابقة كنطق الشجرة قوله واما في مثل وجود الانسان والفرس ووجود
زيد وعمرو فلا اي لا احتمال بل قطع الاختلاف في الاول والاتفاق في الثاني قوله اصرار
عن سماعه التصريح قال الحبر الشريف في تحقيق مقالتهم ان كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان
مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها
قطعا ولم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم
مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر يحتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل
ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا
الى غيره وكما حققنا فيما تقدم وكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب
فلا شيء من المفهوم المغاير للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود
فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان
يكون الواجب جزئيا حقيقيا قايما بذاته ويكون بعينه بذاته لا بامر زايد على ذاته
وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن
ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام
وقايم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المجرد
عن التقيد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا التصور يعرض الوجود للماهيات الممكنة فليس
معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القايم بذاته وتلك
النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى تتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي
وان كان الوجود جزئيا حقيقيا قال هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا
وقال لا يعلمه الا الراسخون في العلم ثم قال فان قلت الذي يتبادر الى الذهن من لفظ

الوجود مفهوم للممتنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الوجود
ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا تنهيه احد قلت الجواب عن الاول
ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما تتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز
ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتبار بالتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك
في حد ذاته كمفهوم الواجب بالعكس الى حقيقته وعن الثاني بان المتبع هو البرهان وما
يؤدي اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بتمويه الاوهام قوله كساير لوازم الواجب
في ان ارتفاع لوازم الواجب يستلزم ارتفاع الواجب قوله فالوجود بالعكس مثل البرد
المفسد للثمار في غير الارادي الغير اللايق فانه في نفسه ليس شرا بل هو كمال لكنه شر بالقياس
الى الثمار لا مطلقا بل من حيث انه افسد مزاجها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة
بها والبرد شر بالعرض ومثل الافعال القبيحة كالزنا مثلا في الارادي الغير المؤثر فانه ليس
شرا من حيث انه صدر عن قوة الشهوة بل هو من تلك الحيثية كمال لتلك القوة لكنه شر
بالقياس الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانية قوله
اما الضد فلانه يقال عند الجمهور اي العرف العام لموجود صالح واما المثل فلانه يقال لذات
يشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات لانه يعتبر من حيث انه صفة لشيء فلا يتصف
بالتماثل حتى اذا اعتبر من حيث ان الوجود مشترك فيه وهو تمام ماهيتها كما هو زعم من
قال بانه متواطئ اتصف به لانه اعتبار اخر كما ان اعتباره من حيث انه موجود
في العقل كذلك الا ان اللازم رح عدم الاتصاف بالتماثل باعتبار لا عدم الاتصاف به
مطلقا قوله وفي بعض المقدمات ضعف مثل انحصار الشر بالعدم فانه يمنع بان اثباته
اما بالضرورة فغير مفيد في محل النزاع واما بالاستقراء فغير تام كيف وانه يجوز ان يكون
الشر في بعض المواد خفي الوجود والعدم لازما قايما مقامه كما قد يكون مبادي الفصول
الحقيقية خفية ويجعل اللوازم العدمية مقامها ومثل استحالة تقوم الشيء بنقيضه فانه يمنع بان

بان البدن والبسيط غيرهما مما يركب من اجزاء غير محمولة متصفة بما ليس هو هو ومثل
عدم العموم من الوجود فانه يمنع بان كلا من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم
ونظايرها اعم من الوجود بحسب الذات لشمولها العدم وهو كاف لو منعنا ولا ينافيه
كونها اخص باعتبار عارض وهو كونها موجودة ذهنية قوله ولا يخص الا بان الوجود في
التعين بذلك ان يقال اللازم مما ذكرت من ان الوجود المجرد الذي هو حقيقة الواجب
بتصور ثم يطلب بالبرهان انه ان يكون الوجود الثابت له زايدا عليه مغايرا له لكنه
انما يلزم ان لو كان ذلك الوجود امرا موجودا في الخارج كالوجود المجرد وهو ممنوع كيف
والوجود المقول على الوجود اعتباري عقلي على ما هو مذهبهم قوله قلت المراد انه الخ فيه
خبر بان لا توقف في هذا الجواب ولعله مبني على ما ذكره السكاكي من ان وضع المفرد ليست
لافادة مسمياتها بل لافادة المعاني التركيبية فكانه لا دلالة للمفرد على مسمياتها والا قرب
في الجواب ان المراد بحيث يحصل منه شيء آخر وهذا كما وقع في عبارة المواقف في بحث
بداهة العلم والذي يحاول ان نعلمه وفسر الشريف بان نحصله نعم قد لا يلتفت الى مثل هذا
العذر في باب التعريف لانه فيه يغتفر قوله والدلالة عليها اي وقد طعنوا بان الدلالة
على الاعيان قوله وليس كذلك في اصطلاح القوم وفي تحرير الشريف دفعه بان التحقيق
هو ان الحقيقة هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع سواء كان موجودا
في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا لا ما اشتهر من ان الحكم فيها
على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة يعني ان المشتهر مذهب المتاخرين
الا ان التحقيق الذي ذكره المحقق النصير في نقد التنزيل ما ذكره فالحكم في الحقيقية الكلية على
جميع ما يصدق عليه العنوان في نفس الامر فان كان له افراد خارجية محققة ومقدرة
وذهنية كالمثلث دخل الكل في الحكم وان كان له افراد ذهنية فقط كالممتنع كان
الحكم في الحقيقية متناولا لها فقط وان كان له افراد ذهنية وخارجية مقدرة فقط

لاملزم النفس ح

كان الحكم متنا ولا لهما فقط كقولك كل خلا ابعد قوله وفيه نظر الخ وفي تقرير المشرب الحجة
الى دفعه بان كلام الشارح سابقا في تقرير الجواب متحد بكلام صاحب المواقف الا انه لم يتعرض
لقيام ما تصوره بنفسه لظهور بطلانه وحاصلهما ان تلك الامور المتصورة اذا كانت
ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها
فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة دركه اذ لا بد للمعقول من ثبوت في الجملة سواء كانت
تلك القوة هي النفس الناطقة او غيرها وهو غلط غاية الامر انهم ذكروا الذهن واراد والقوة
المدركة قوله وبالجملة فمهية الخ آه ولو قال وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت او جزئية مخالفة
للهوية العينية فان الثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى لكان احسن كما لا يخفى قوله بل ربما
يدعى نفيه وربما يؤيد هذا النفي بانه يقال وجد الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من
الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية
قوله بل تبعيتها للغير اي يكون آلة لملاحظة غيره وتعرف حاله والة الخ فيها اي مستقل بالمفهومية
ويكون ملحوظا في نفسه لا آلة لملاحظة غيره قوله عن الصفات السلبية اي الصفات المعدومة موجودة
اذ ما هو المعدوم خارج من قولهم الموجود فقولهم الموجود مع انه تحقق ماهية الحال تخرج احد
نوعي الصفات المعدومة اشارة الى تنوعها واعتنا في اخراجها بقيدين قوله حالتي الوجود
والعدم وتعين اتصاف المعدوم بالجوهرية بمعنى انه اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع
قوله لو ثبت في ذلك وعلى التقدير ثبوته يدفع بان صفات الاجناس القائمة بالمعدومات
يصدق عليها بحسب ماهياتها انها قائمة بالموجود وان لم يكن باشخاصها قائمة به
الا ان تقولوا الصفة جنس لم وجد لزم منه وح يقال ابتداء بان المراد من انها القيام
بالموجود وقد يقرر الدفع على تقدير الثبوت بان المراد بكونه صفة للوجود انه يكون صفة له
في الجملة لا انه يكون صفة له دائما قوله واما التمسك الخ على الابهرى قوله لا يمكن بدون العلم
بناء على انه يوجد الفاعل وان لم يوجد العلم قوله فلا يخفى ضعفه لجواز ان يصدر من الفاعل

الفاعل العلم ثم العالمية بتوسطه قوله لان الماهية بدون الوجود ان اراد الماهية
بدون اعتبار الوجود معها فلا نم انها لا يكون بحسب الخارج الا معدومة بل يجوز
ان يكون موجودة بحيثية انه لم يعتبر الوجود معها وان اراد الماهية بدون انضمام
الوجود اليها بحسب نفس الامر فنم انها لا يكون بحسب الخارج الا معدومة لكنا نقول
قيام الوجود بالماهية الموجودة المتصفة به في الخارج لكن بهذا الوجود لا بوجود
آخر وان ادعى تقدم الموصوف على العارض الخارجي بالزمان فيكون الماهية المتقدمة
على عارضها الذي هو الموجود معدومة لا محالة منعنا ذلك كيف وان تقرير الاستدلال
بهذا النمط على المعتزلة تمشي علينا فكيف تخصص عليهم والدفع ما قررناه آنفا الآن
الشارح قرر الجواب على وفق اصل المعتزلة وهو انسب قوله بانه لو سلم اشارة الى انه
يمكن منعه بان يقال لا نم ان اتصاف الابتصاف زائد عليه حتى يلزم التسلسل عينه كما ان
وجود الوجود عينه وقد يمنع التسلسل بانه لا يلزم من ثبوت الاتصاف ثبوت جميع افراده لمن
الجائز ان يثبت الاتصاف واتصاف الاتصاف يكون غير ثابت اذ لا يلزم من ثبوت طبيعة
ثبوت جميع افرادها ولا وجه لما يقال من انه تحكم كما لا يخفى قوله فلا نم استحالة التسلسل
يعلم ان ما اعتمد عليه المتكلمون من برهان التطبيق يجري في الامور الثابتة المجتمعة في الثبوت
بل هذا الجريان اولى واظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود قوله وعن الثاني حاصله
انا اخترنا ان بينهما اتصافا بحسب الخارج قوله فلم م اتصاف المعدوم بالوجود فلسلام
ولا نم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود بحسب الخارج اه نعم يستحيل ذلك
في المنفي وليس كلامنا فيه قوله ثم زعموا فالحاصل ذلك لي ان قالوا ثبوت المعدوم
في الخارج قبل الوجود حتى يلزم قيام الوجود بما ليس بثابت اصلا قوله ويجوز العكس
اي كون القول بزيادة الوجود متفرعا على القول بثبوت المعدوم قوله هو صفة اي صفة
منفية غير وجودية وقوله بصفة الابتداء اي بالصفة اي بالصفة الثبوتية قوله لو كان العوم م

النفي ثم تتصف بمفهوم المنفي المحض الا انه لا يلزم من صدق مفهوم المعدوم على افراده
اتصافها بوصفه قوله كما يمنع اتصاف المعدوم فيه اشارة الى ان قولهم الموصوف بصفة
الاثبات ثابت فيكون الموصوف بصفة النفي نفيا قياسا عليه قياس تمثيلي من غير جامع
مع ظهور الفرق بينهما كما اشار اليه قوله فيكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي وفيه
المط فان القائلين بثبوت المعدوم لا يقولون بانه كان غير ثابت ثم صار ثابتا ثم
موجودا على الترتيب بل يقولون بانه ثابت ازلا لا ثم يصير موجودا قوله لا نفي خبر قوله وتغريرهم
وقوله وهو في قوله وهو مع ابتنائه من قبيل اعادة المبتدا لطول الكلام اي تقريرهم
هذا مع ابتنائه لا ينفي كون الذات ثابتة فلا يكون نافيا لمذهب المعتزلة بالكلية ويمكن
ان يوجه بان غرضهم الالزام بان القول بثبوت المعدوم يؤدي الى ما لا يقولون به و
يلزمون عدمه من كون الممكن واجبا وتعدد الواجب وكونه غير ثابت ازلا بل
مسبوقا بالنفي قوله فالجواب النقض بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انه اذا
فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم
ان يكون الاكبر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل لكنك خبير بانها امر عدمي
عندنا فالنقض بها علينا كيف يتمشى حين اجرينا عليهم التطبيق في الثابتات الخارجية
اي المعدوم وما قوله فنقول الجواب المذكور الى قوله فان قيل ويحتمل نقول لا يخفى ان تقرير
الامام يحتمل ان يتعلق بمفهوم المعدوم بان يقال ان كان مفهوم المعدوم اعم من
مفهوم المنفي ثابتا صار فلا يكون هذا المفهوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره
ثابت عندكم وقد صدق مفهوم المعدوم على ما صدق عليه المنفي فيلزم كون ما صدق
عليه المنفي ثابتا وهو باطل ويحتمل ان يتعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم بان يقال على
تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا والا لم يبق بينهما فرق
واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت وح يرد

يرد ما اوردوا من منع كلية الكبرى بخلاف الاحتمال الاول فانه سالم عن المنع
لكونه الزاميا فيجب ان يحمل عليه وان لم يصرح الامام بحديث الالزام ثم انهم اعتبروا
تميز وصف المعدوم لانه عنوان موضوع الدعوى فاعتباره اقرب وانسب
لتشاركه عنوانه ذاته في الفساد المرتب على ثبوتهما ولذا لم يعتبروا عنوان المنفي وان
كان التقرير في اعتباره اخصر واظهر ثم ان الالزام المذكور وان امكن بدون التعرض
بثبوت المعدوم الا ان راس المسئلة يعني ثبوت المعدوم والمقصود بيان استحالته
على تقدير ثبوته والالزام توطئة لهذا البيان ثم انهم جعلوا خصوص المعدوم سندا لكونه منفيا
لحصول المط في خصوصه في نفس الامر ثبوته باعتبار تميزه والعموم على عكس ذلك وهذا هو الشرف
الفرق بين استلزام الخصوص والعموم قوله زعما ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ولا يلزم من ثبوت
المعدوم الممكن اي ما يصدق عليه هذا المفهوم ثبوت المنفي فلا يلزم الخلف ولا ينتج المقصود قوله
الابرى ان بال كلامه بيانه انه قال لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي فيكون متميزا
عنه فيكون ثابتا فاذا حذفت الوسائط بقي قولنا لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا قوله
وبين الملازمة في قوله لو كان المعدوم ثابتا لكان اعم من المنفي بانه صادق على كل منفي مع
تناوله الثابت ايضا فيكون اعم مطلقا قوله وفيه نظر قد في تقرير الشريف جوابه بان البعض
بالاحوال انما يتجه على نفاة الاحوال كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها متمايزة
وليست ثابتة اتفاقا ضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود و
العدم واما القائل بالحال فنقول انها ثابتة على الحق والاسئلة قوله هو مذهبنا يعنيه والاحسن ان
يقال هو اقرب من مذهبنا كما في تقرير الشريف لان العبرة فيما بيننا على تساوي الشيئية مع
الوجود لا الترادف والشارح التجريد ساعده ايضا بلفظ تساوق في المتن وفسره بمعنى ان كل
موجود شيء وبالعكس قوله لا من جهة وقوع الاستعمال فيه رد لما ذكر في المواقف من ان قوله تعالى
والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث فيبطل قول اي

العكس وقوله لا يتوقف شئ اي فاعل ذلك ينفي اختصاصه بالجسم وقول لبيد الا كل شئ ما خلا
الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستثناء الاتصال قوله اي بما يصدق عليه
نقيضه ذلك آه ولك ان تقول ان التقرير بناء على مذهب الخصم فلا يحتاج الى التاويل المذكور
قوله ولا يخفى ما فيه من اعتراف بالواسطة لان الوجود اذا لم يرد عليه التقسيم بانه اما
موجود او معدوم لم يصدق عليه انه موجود ولا انه معدوم اذ لو صدق عليه احدهما
لورد عليه التقسيم ورده الحبر الشريف بان حاصل الحجة اذا عرض على قوانين الاستدلال
ان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين
الثالث وهو المط وحاصل الجواب ان هذا الترديد مما لا يقبله العقل لان تلك الاجزاء
الثلثة من المنفصلة ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات اما الاول فلتضمنه
ثبوت الشئ لنفسه واما الثاني فللزوم سلب الوجود عن نفسه واما الثالث فلدلالته
على ايجاب سلب الوجود للوجود وعلى ايجاب سلب سلبه وكل شئ منهما غير معقول لانه
اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما يتبين في الجزء الثاني لم يتصور ايجاب سلبه ولا سلب سلبه
فضلا عن ايجاب سلب سلبه فان قلت المغايرة الاعتبارية كافية في تعقل النسبة قلت
نختار ان الوجود موجود بوجود هو عينه بالذات ومغاير له بالاعتبار فلا يلزم الا
نفس الاعتبار لا استحالة فيه والامام يلتفت المجيب اليه لان المقصود بيان احوال
الوجود في حد نفسه لا بيان احواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض ولم يلتفت
الى ابطال الجزء الثالث من المنفصلة لانهم استدلوا بكذبها على صدق الجزء الثالث
منها فبطلانه بطلانه قوله والاقرب الخ بل الاقرب بعد الاختيار اختيار ان الوجود
مطلقا معدوم وعليه تصريح ابن سينا في الشفا حيث قال انه من المعقولات الثانية
كالتشخص ولا شك انه يجب ان لا يكون متاصلا في الوجود وليس اثره الا على الاثر الاتصاف
بمعنى انه يجعل الذات متصفة بالوجود الخارجي لا انه يوجد الاتصاف والفرق بين الا يرى ان

الا يرى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا لاتصافه به قوله
لكون الفصل متقوما بالجنس فان قلت قد جعل التقويم سابقا دليلا على عدم قيام المقوم
حيث قال لان الجنس متقوم للنوع وههنا على قيامه وهل هذا الا تناقض قلت
اذا اعتبر في المقوم كونه جزءا واصل الماهية كان المناسب عدم الاتصاف بالقيام كما
في الجنس واذا اعتبر فيه كونه محصلا ومصورا كان المناسب الاتصاف به كما في الفصل فنظر
في المقامين الى الاعتبارين قوله تقرير الاول هذا النقض انما هو على ملخص حجتهم المشتمله
على الاشتراك والتباين فلا يتوجه فيه التغيير من بعض الوجوه مثل اخذ الثبوت بدل
الوجود والنفي بدل العدم ومثل ان يقال ههنا ان نابه الاشتراك ونابه الامتياز
بمعدوم ومنع الاستحالة تركيب ما ليس بمعدوم ولا موجود من المعدوم بدل ما يقال ههنا
هما انما بمعدوم ومنع الاستحالة تركيب الموجود من المعدوم والتقرير الثاني للتقوم في النقض
بالحال من هذا النمط ومن يتتبع احوال النقوض في موارد ها وجد كثيرا منها من هذا القبيل
قوله وما قيل لصاحب المواقف رده به الجواب السابق للامام وقوله والاستحالة التي
جواب عن قوله وايضا وبعض الادلة القائم عليها هو برهان التطبيق فانه اذا اجرى
في الامور المتعاقبة في الوجود فاجراؤه في الامور الثانية المجتمعة في الثبوت اولى والظاهر
ان قوله واما ما ذكره الامام اي في جواب سوال ذكره الشارح بقوله وايضا الخ ضعيف
ويمكن ان يوجه بان مراد الامام انسداد الباب من ابطال الحوادث واثبات الصانع
بما اعتمدوا عليه برهان التطبيق لانتقاضه بما جوزوه فكانه قال انسد دليل
على اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه وعلى ابطال تلك الحوادث ايضا اي لم يتم
الاستدلال لهم في الموضعين بما اعتمدوا عليه وهو بط عندهم وهذا القدر يكفي الزاما لهم
ولا يجديهم ان هناك طريقا آخر لابطال التسلسل واثبات الصانع قوله ودفعه الامام
وانت تعلم ان دفع الامام يتوجه على تقرير القوم اذا كان مرادهم اثبات حال في مطلق الحال

وليس كذلك كيف وندفع ح بان مفهوم الحال مشترك بين تلك الاحوال الخاصة فلا يكون
لمفهوم الحال حال زائد عليه حتى يتسلسل بل مقصودهم اثبات حال اخرى لكل
حال من الاحوال الخاصة وهو لازم ليشارك الاحوال الخاصة في مفهوم مطلق
الحال وتمايز كل منها بما يميزها عن الاحوال الاخر ففي كل حال امر مشترك وامر مختص
فيكون لكل واحد منها ايضا حالا ثم نقول ايضا ذلك لان المختص يشارك سائر الاحوال
في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشيء فثبت ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص
ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال قطعا اللهم الا اذا ادعى ان الخصوصيات ايضا
سلوب جزما افادة التعريف قوله وهي لا توصف بالتماثل والاختلاف لا بد ان يجب
عليك بمشيئة بما قرره الشارح سابقا في جواب السؤال على التقدير الاول للنقض المحرر
بيانه سابقا قوله لانا نقول مثل هذا لا يصح ولتتأمل ان نقول نعم لا يصح فيها الا ان
المراد من قولنا اتحاد الاتحاد عينه ان يكون الاتحاد الثاني اعتباريا ولا يلزم من وجود
الاول وجود الثاني اذ يجوز وجود بعض الافراد من الطبيعة دون بعض قوله افراد كل نوع
متساوية في الحقيقة اي في الحقيقة المتصفة بالاحوال والامتياز بالصفات الوجودية حال
الوجود فلا ينافي قوله وان الاختلاف بالصفات تأمل قوله والجواب اي جواب صاحب المواقف
على الاعتراض المذكور للامام ليس بشيء قوله الا انه انما يصح الخ وينبغي ان يؤول بان مرادهم
اتفاق القائلين بان للمعدوم صفة ولذا صرح في شرح المحصل ان القائلين بان
المعدوم شيء وانه موصوف بالصفات الثبوتية حال العدم اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم
صانعا عالما الخ قوله بان كان عليها الذات او العلة الخ وهذا التقرير احسن من
تقرير الاصفهاني المنسوب بنوع استدلال وهو ان عليها لو كانت ذاتا لذاتها لكانت
المعدومية بدوامها فوجب ان لا تدخل في الوجود وان كانت غيرها فذلك الغير
ان كان مختارا كانت المعدومية حادثة وهو مح وان كان موجبا فان كان واجبا

واجبا لزم قدمه ودوام المعدومية وان كان ممكنا افتقر الى موجب آخر والكلام
فيه كما في الاول فيلزم التسلسل قوله ومنها تقسيمهم قالوا ان الذوات كلها متساوية في
انفسها وانما يتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها فهم اثبتوا في الجواهر سوى
صفة الاجناس وهي الصفة الحاصلة من الفاعل قسمين آخرين هما الكون والاخر
الكائنية والاول منهما علة للثاني وفي الاعراض لم يثبتوا الاقسام واحدا هو الحلول
في محل معين كالكائنية في الجواهر التي هي الحصول في الحيز المعين واما سبب الحلول
فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض كما جعلوا في الجواهر سبب الحصول في الحيز المخصوص
امرا زائدا على الجوهر يسمى الكون على ما ذكر بل الحلول عندهم يقتضي صفة الجنس
كالعرضية والسوادية قوله اي التفصيل اي الافراد وفسر الشريف بقوله اي كل واحد
من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها قوله على ما نطق به اصل النسخ اشارة الى ان صاحب
المواقف اسقط هذا الكلام عن البين ولعله لما ذكره الشارح من الوجه الاول وانهم
لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عبارتهم ما فيه نوع اشعار به قوله لظهور انه لا يعرض
له الوجود لا يعرض للممتنع الوجود وليس من شأنه ان يعرض له الوجود فكان ينبغي ان
يعد والممتنع من قبيل الاحوال ولم يعد قوله وانت خبير بان الاخير بالعكس
والذي اخترناه بعد ما اخترناه ان الامتياز عند القائلين بالوجود الذهني ثابت للموجود
لا للمعدوم المطلق ولا منافاة ولا شك ان المعدوم من حيث انه معدوم لا تمايز
فيه واما من انكر الوجود الذهني فمنهم من تفطن بان المعدومات الممكنة كالمعتزلة فتدارك
باثبات المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود الذهني الا انه بقي عليهم الاشكال بالممتنعات
وبالجملة انهم وافقوا الحكماء في ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون
الوجهين الى الخارج وخصوص الثبوت الذي لا يصدر عنها آثارها بالممكنات
ولا يمنعونه وجود الخلاف الحكماء فانهم ينسبون احدهما الى الخارج ولا يخصون ذلك

السوب بالممكنات ويسمونه وجودا ومنهم من لم يتفطن بان المعدوم ما مطلقا كسائر المتكلمين ولذا الزم عليهم الحكماء بالقضايا التي يحكم فيها على ما لا وجود له في الخارج فهم لا يدخلون ح في هذا النزاع الواقع بين الحكماء والمعتزلة او يتفطن بها وانهم يمايزها بثبوتها في الخارج او الذهن اصحابنا على ثبوتها في المبدا المحيط علمه كما ذهب به الامام وان لم يتم بان الغرض ابطا نوع من التميز غير التميز الخارجي وهو حاصل على هذا التقدير فكان موافقا لما قاله الحكماء واصحابنا على ان العلم اضافة او ذات اضافة يتوقف على اعتبار الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن قوله قد يقع محمولا وكذا قد يقع موضوعا ومنقولا ونحو ذلك الا انه لم يقع فيها اشتباه لم يتعرض له الشارح قوله قلنا الاتحاد بالذات اه والاولى ان يجعل الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود بالمعنى المتعارف وفي غيرها بمعنى الاتصاف كما لا يخفى قوله وليس صحة الحكم بمطابقته اه وبسط المقام ان الحكم على اربعة انحاء الاول الحكم بالموجودات الخارجية على الخارجية وصدقه بمطابقته للخارج على معنى ان ينتسب في الخارج احد الموجودين بنفسه الى الاخر ولا يلزم من ذلك ان يكون انتساب احدهما الى الآخر موجودا خارجيا لان الخارج اذا وقع طرفا ليس الانتساب لا يجب فيه ان يقع طرفا لوجوده الثاني الحكم بالعقلية على العقلية وصدق الايجاب بمطابقته نفس الامر ولا يتصور ههنا مطابقة الخارج اذ ليس شيء من طرفي الحكم موجودا خارجيا فلا يمكن ان ينتسب احدهما الى الاخر في الخارج بالضرورة الثالث الحكم بالعقلية على الموجودات الخارجية وصدق الايجاب قد يكون بمطابقة نفس الامر كما في قولنا الانسان ممكن فانه متصف به وجد في الخارج او لا وقد يكون بمطابقته للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا تتصف بها زيد الا في الخارج فقط وهذا ما يقال

مايقال من الموجودات الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على اخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينسب اليه في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء فقط الرابع الحكم بالخارجية على العقلية وصدقه ممتنع ايجابا ولكن هذا البسط على ضبط منك وانت تعلم من تقريرنا هذا ان نظم الشارح قولنا الانسان ممكن او اعمى في قرن ليس كما ينبغي قوله عند من يجعله اعم اشارة الى ان الخارج عند بعض آخر يقابل الذهن ونفس الامر يتناولهما لكنه اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا واعم من الذهن من وجه اذ ليس كل ما هو في الذهن يكون في نفس الامر كما في الكواذب قوله مع ضعفه بعض مقدماته اي قوله متطابق خارج عن الذهن وضعفه بما ذكره اولا من تعدد صحة النسبتين بجهتين وبه يظهر منع ترتب قوله لزم ان يكون الح على علته المتقدمة عليه المذكورة بقوله لان من الاحكام وقوله لا مع اشتماله على الكبرى من المقدمات الممنوعة قوله فلذلك سكت اي فلبيت في تلك المسائل سكت عن تطبيق كلامه بما في القرآن المجيد اذا لم يجده من الحكماء سببا لكونه مخالفا لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب قوله لان كل احد آه وايضا لا دلالة لكون نفس الامر على هذا المعنى الاعلى وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات قوله وقد يقال آه وقد يقال ايضا الا ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر الفصل الثاني في الماهية قوله

الترديد حيث يخلع فيه صفار الغفر ١٢

ومنهم من صرح بالتعدد اى صرح به لكنه وضع بدل الحقيقة قوله جميع ما به الشئ هو
هو لئلا يدور فرده الشارح بقوله وانت خبير وارادة لا حاجة اليه لدفع الدور
لانه يوجب لفظي قوله ثم الماهية اذا اعتبرت لقد احسن حيث اتى ما هو الغالب
استعمالا من تخصيص الحقيقة بالموجود الخارجي وتخصيص الماهية بغيره ولم يفعل ما فعله
صاحب المواقف في الحقيقة حيث عممها بالكلي والجزئي ولقد ذكر في بعض الكتب الكلامية
ما يؤيد الاول وهو قول الناس ان الماهية يطلق غالبا على الامر المتعقل اى الحاصل
في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن وحسن ثم قيل لفظ الماهية
يدل على مفهوم الكلية التزاما والحقيقة والذات يطلقان غالبا على الموجود الخارجي
وقد يستعمل هذه الثلثة بلا اعتبار فرق بينها انتهى وانت تعلم ان لتعميم الماهية
محالا في عبارة الكتاب لكنا حملناها على المنادر الغالب استعمالا تقسيم الماهية
اى المطلقة والمخلوطة مبتنيا على استعمالها في الموجودة كما يبتني عليه تقسيم الموجود
ولا ينافي تخصيص الشريف في شرح عبارة على تخصيصها بالكلية اولا قوله ولا يخفى
ما في لفظ المعدولتين وجه الشريف انه اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل
التغليب قوله ولا خفاء في وجودها بمعنى ان المخلوطة تتحد بالافراد في الخارج فتوجد
لا بمعنى انها يوجد مع تعددها كما سيظهر من تقرير الشارح في الماهية المطلقة
قوله وان اريد ما يعتبره العقل كذلك اجاب الشريف بان العقل يعتبره كذلك
لكن بعض اعتباره على طبق الواقع وبعضه على فرض محض كما يعتبر المعدوم مطابقا
الى خارج او ذهن فيوجد له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق
باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فاخذ معدوما
خارجا على وفق الواقع واخذ معدوما ذهنا بحسب الفرض المحض وكذلك
اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة

ومقابلة للمخلوط ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما من المخلوط ومحمولا
عليها قوله اشارة الى ان للموجود اصورا امثل هذا ابعد عن المحقق لان تلك
الصور عند ارسطو غير مستقلة بقوامها وغير مجردة عن ساير العوارض فيكون
الخلاف معنويا بنعم تاويل صاحب الاشراق مما لا ينكر وان لم يقم عليه حجة قاطعة
قوله يدبر امره المراد بالتدبير ههنا التاثير وافاضة الكمالات لا التصرف
الذي للنفوس مع الابدان كما اشار اليه في تفسير الكلي بقوله بمعنى ان نسبته
الى جميع الاشخاص على السواء وقد تغير الكلي ههنا بمعنى انه لا مقدار له ولا بعد ولا
جهة ككلية العقول والنفوس وبمعنى اشتماله على افراد النوع بالتدبير والحفظ ككلية
الافلاك لاشتمالها على الاجزاء المسماة بجزئياتها قوله ثم هذا غير المثل المعلقة فيه
رد لما ذكره بعض شراح المواقف حيث قال اقول بعض المتاخرين وهو صاحب
الاشراق بان العوالم اربعة انوار قاهرة هي العقول وانوار مدبرة هي النفوس
وبرزخيات هي الاجسام وعوارضها وصور معلقة ظلمانية الانوار المدبرة الفلكية
فيصير مظاهر لها في البرازخ وتحصل منها الملكية المدبرة والجن والشياطين
وجميع ما يرى في المنام من الجبال والبحار والارض والانجار وما يتخيل في
المرايا وسماها عالم الاشباح وربّ النوع انتهى كلامه فقيل ما يراه النائم
عين الاشباح المجردة الا ان الجبال تكسوه شبحا ماديا فالمعبر اذا جرده
عن ذلك يبقى تلك المثل المعلقة قوله لكونه نفس المقيد لانه مع اطلاقه
وكليته موجود فيه فوجود المطلق مطلقا اى سواء كان مع اطلاقه او بكونه
نفس المقيد لا نزاع فيه وانما النزاع في وجوده مع اطلاقه قوله متقدم عليه
في الوجودين ولعل هذا بالنظر الى ما اشتهر منهم في الاستدلال وجود الكلي
الطبيعي في الخارج اعني قولهم ان الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج

قال المتبادر جزئيته في الخارج على ما قرره والا فالحق ان جزئية وتقدمه
ليس الا في العقل **قوله** واعلم ان الحكيم اجاب الشريف بما حاصله ان
قولهم الماهية بشرط لا شيء عندهم يستعمل لمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية عن جميع
ما عداها من الامور الزايدة عليها لازمة كانت او عارضة وهذا المعنى هو
المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهية وثانيهما ما يراد
بقولهم الماهية بشرط لا جزء او مادة وهو ان يعتبر انضمام شيء آخر اليها لا من حيث
هو داخل فيها ويحصل ايا ما بل من حيث انه امر زايد عليها وقد ذهب الشارح
بهذا المعنى لدفع التناقض في البحث الاول ولا شك انه لا ينافي الوجود الخارجي
بخلاف المعنى الاول فهما متخالفان قطعا وكيف لا والتجرد المستلزم لاستحالة
الوجود الخارجي ينافي انضمام شيء آخر الى الماهية والجزئية تستلزم ذلك الانضمام
قطعا واذا تحققته تبين لك ان قوله مجردة عما عنها جميع ما عداها قد تم به المعنى الاول
وان قوله الماهية بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج اراد بها انها باعتبار
حذف جميع ما عداها عنها قطعا لا يوجد فيه واما قوله بحيث لو انضم اليها شيء
منه الخ فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول ففي العبارة مساهلة ولكن فيه تنبيه
على افراط التحرير من الرد على النسب على كتابه لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام
حقيقة والمذكور ههنا الانضمام فرضا لانا نقول لا فائدة في الفرض الا الانضمام وما يترتب
عليه من انه يحصل هناك مجموع لا تصادق بينه وبين اجزائه في المعنى الاول
قوله اما الاول فلانه الخ اجاب الشريف بان المراد من العدد والمتعدد ما بالفعل
ولا شك انه لو كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة
لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ العدد فكما امتنع عدد متناه
او غير متناه من غير ان يؤخذ فيه وحدة كذلك يمتنع ان يوجد متعدد ولا يكون

لا يكون فيه آحاد الى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام او لا اذ
لا معنى للكثرة في الحقيقة الا المتالف من الآحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى
فانه وان جاز ان يعتبر جزءا للكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسها فالكثرة المركبة من تلك
الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من آحاد حقيقية
والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا وهو مع بديهة **قوله**
فلا يلزم الا مفروض الواحد وهذا المفروض لا يلزم ان يكون مما لا جزء له اصلا بل يجوز
ان يكون له جزء ومع ذلك هو واحد من وجه **قوله** لا يثبت المدعى هو لزوم
الواحد الحقيقي لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركب من آحاد غير متناهية
فلا ينتهي الانقسام الى واحد حقيقي **قوله** وهذا الاستلزم كونه معقولا لجاز ان يكون
الماهية مركبة من اجزاء غير متناهية عقلية من غير ان ينتهي الى البسيط وغايته ان يمتنع
تعقل حقيقة الماهية بالكنه واما الدليل على نفي ذلك **قوله** واما مجرد الاشتراك في
ذاتي مع الاختلاف في العوارض اراد بالعوارض ما ليس من لوازم الماهية بقرينة
ما ذكره اولا من انه يوجب التركيب لقد احسن حيث ذكره اولا ولم يذكر صاحب
المواقف في اثناء التفصيل بل اطلق وقال لا بان الاشتراك في ذاتي والتخلف
بعارض فينبغي ان يقال اراد بالعارض العارض الذي يكون لازم الوجود لا
لازم الماهية وبقي ههنا قسم ثالث لم يتعرض به الشارح وهو الاشتراك في
عارض ثبوتي او سلبي والاختلاف في عارض آخر ثبوتي او سلبي ولعله لم يذكره
لظهور انه لا يقتضي تركيبا اصلا **قوله** وعموم مطلق ان اشتراط ذلك ولا يخفى
ان الظاهر هو الاولى عدم اشتراط اعتبار الاضافة في الاضافي والاكتفاء
فيه بالاضافة فحسب لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا
بالقياس الى ذلك الجزء كما ان ذلك الجزء سواء كان له ايضا جزء او لا بسيط اضافي

بالعكس اليه قوله بان لا نجز انا لم نقل بان لا يكون مع ان الظاهر في المركب مطلقا
ان يكون تركبه بالعكس الى جزئه لا ان يعتبر الاضافه فيه كما حققته آنفا الزاما على
اخذ الاعتبار وعدمه في المركبين دون البسيطين يعني انك جعلت مناط
عموم المركب الاضافي اعتبار الاضافه فيه وعدم اعتبارها في الحقيقي فما بالك
لم تجعل الامر كذلك في البسيط وما هذا الا تحكم وبهذا التقرير سقط ما تعسف
ويقال لتوجيه عبارة التجريد ان المراد بالمركب ما هو اعم من الحقيقي والاعتباري
فان كل بسيط حقيقي حتى الواجب تع يمكن ان ينضم مع غيره ويعتبر مركب منهما
قوله لا يتوقف على ملاحظة وسط والكسب بالبرهان هذا اذا كانت الماهية
معقولة بالكنه كما هو الظاهر من المساق واما اذا كانت معقولة لا بكنهها فيجوز ان
يكون ذاتيا لها مجهولة مغفلا عن انتسابها اليها او لا يرى ان النفس لما كانت
متصورة باعتبار تدبير البدن لا بكنهها توصلوا الى جوهريتها بالبرهان مع
زعمهم ان الجوهر جنس لها قوله وعلى الثاني التقدم في الوجود الخارجي كما ان قوله
على الاول التقدم في الوجود الذهني قوله والبياض لسطح الجسم لا يقال
بان لحوق البياض للسطح ليس لذاته يمنع الاستغناء عن الواسطه في الثبوت لانه ليس
من لوازم ماهيته بل فائض من المبدأ الفياض بخلاف الانقسام فانه لازم
الماهيه نعم عند والحوق البياض للسطح لذاته يمنع الاستغناء عن الواسطه في
العروض ويدفع بان كلام الشارح مبني على ما فسر الاستغناء عن الواسطه في
الثبوت اولا بمعنى ان الحصول لا يحتاج الى سبب جديد وانما فسره به لان القوم فسروا
الخاصه الثالثه بالاستغناء عن السبب الجديد بحسب الخارج قوله بجعل مجعولها اوليا
بمعنى ان ثبوته وعروضه للموضوع يكون بلا واسطه قوله بدون الثانيه في بيان
فان التصديق بثبوت البياض للجسم اولي بديهي وثبوت البياض لا اي لحوقه اياه

اياه ليس اوليا بل بواسطة السطح قوله قلنا الظاهر ان مرادهم الاول آه
الاقرب ان مرادهم الثاني الا انهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه
غير خارج عنه خاصه مطلقه للجزء مطلقا فلا انتقاض بالعلة الناقصة وغيرها
ثم الاقرب من هذا الاقرب راى الشريف وهو انهم عدوا التقدم خاصه مطلقه
للذاتي وارادوا ان كون الشيء محمولا على المركب متقدما عليه خاصه مطلقه له
فباعتبار الحمل لم يوجد هذه الخاصه في الاجزاء الخارجيه والعلل الناقصة وغيرها وباعتبار
التقدم لم يوجد في اللوازم البينه فاختصت بالذاتي على الاطلاق ولما وقع الاشتباه
في هذه الخاصة لانهم في بيان الخاصه المطلقه للذاتي وظاهر عباراتهم ليس بمطلق
اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجيه حيث قالوا الخاصه المطلقه
للذاتي هي التقدم على الماهيه في الوجودين وكذا في العدمين ولم يريدوا ان الذاتي
متقدم على الماهيه في الوجود الخارجي اذ لا تمايز فيه بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان
جزءا ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءا خارجيا
كان متقدما في الوجود الخارجي فقد تعرضوا البيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم
بصدد بيان الخاصة المطلقه للذاتي ونظرهم الى تلك الاشارة المذكورة آنفا
وان الخاصه المطلقه للذاتي هي المحموليه مع التقدم فتوهم بعضهم من كلامهم انهم
عدوا التقدم وحده خاصه مطلقه للجزء مطلقا فوقعوا في حيص بيص قوله
ضروري للقطع نوقش في ذلك بانا لا نم انه ضروري بل هو خفي واي فرق
بين الجزء الموضوع بجنب الانسان وبين العسكر حتى جعلوا الثاني حقيقة مؤلفة دون
الاول فان قيل للثاني هيئة اجتماعيه يستتبع خواص كمقاومة العدو وايقاع
الرعب وغير ذلك فلذلك عد حقيقة مؤلفة اجيب بان الاول ايضا كذلك اذ يمكن
ان يمنع جريان الماء والهواء او سيلان التراب اذا وقع جزاء هما في طريقه الى غير ذلك

من الخواص وهذه المناقشة فاسدة جدا لان الكلام في المركب الذي له وحدة
حقيقية ومعنى ذلك ان اتصافه بالوحدة وكونه واحدا لا يكون مبنيا على اعتبار
ولا يشتبه على المنصف بعد التنبيه بذلك المثال ان الاجزاء اذا استغنى بعضها
عن بعض من كل الوجوه بحيث لم يكن بينها حاجة اصلا لم يحصل منها ماهية
حقيقية لها وحدة حقيقية واما العسكر فليس له وحدة حقيقية بل هو عبارة عن مجموع
الاحاد الموجودة وليس له جزء سواها فيكون ماهية موجودة في الخارج وبهذا
الاعتبار عد ماهية حقيقية اي موجودة في الخارج يترتب عليها اثار خارجية لكن
ليس لها وحدة حقيقية بل وحدتها اعتبارية تعرض لها بملاحظة الهيئة الاجتماعية التي
هي امر اعتباري كما صرح به الشارح فيما بعد قوله والحاصل ان الذاتيات آه هذا
كلام مشهور فيما بينهم ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها مأخوذة من موادها
وصورها وقال بعض الافاضل ان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يكون
مركبة من اجزاء محمولة وبالعكس بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطة
في الخارج وتحقيق ذلك بانه اذا تركب شيء من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء
باسرها مجتمعة في العقل فلا شك انه يحصل ماهية ذلك المركب في العقل ويكون
القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما كما ذكره الرئيس في الحكمة المشرقية فلو
فرض ان لذلك المركب اجزاء محمولة فتلك الاجزاء المحمولة ان لم يشتمل على غير المحمولة
لم يحصل منها صورة مطابقة لماهيته ضرورة ان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة
من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد فهي تلك الاجزاء
بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الامر الزائد ان كان داخلا
في ماهية المركب كان الحد التام من حقيقة المركب قابلا للزيادة والنقصان وهو محال
وان لم يكن داخلا في ماهيته لزم اعتبار الامر الخارجي في الحد التام قال والحاصل

غير محمول لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء

والحاصل انه لو كان للمركب اجزاء غير محمولة لكان مجموعها تمام حقيقة المركب في العقل
كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له ايضا اجزاء محمولة مغايرة لتلك الاجزاء لوجب
ان لا يكون مجموع الاجزاء المحمولة ايضا تمام حقيقة المركب في العقل فيكون للشيء الواحد
حقيقتان مختلفتان في العقل والتوضيح ان المركب من اجزاء غير محمولة من
جزء الحقيقة كالجزء الصوري ومن جزء مشترك بينه وبين غيره كالجزء المادي فاشتق
من الجزء الخاص يكون فصلا ومن الجزء المشترك يكون جنسا فكل مركب خارجي
يكون مركبا في العقل من الجنس والفصل وان لم يكن العكس الكلي لازما لانا نقول
الاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية لانه اعتبار جزء مع نسبة هي خارجة عن مفهوم
الكل لان النسبة بين الشيئين خارجة عنهما والجزء مع الخارج يكون خارجا نعم
الاشتقاق يصحح الحمل فقط انتهى كلامه قال الشريف هذا المطابق لقواعدهم التي
بنوا عليها احكامهم وان لم يطابق تمثيلاتهم لكنهم قد يتسامحون في الامثلة قوله لان
فلك صورة جوهرية والظاهر ان لا يثبت لهما صورتان نوعيتان زائدتان على الجسم
لصورة مفردتهما بل يكتفى فيهما بمجرد المزاج ويستند صدور الاثار المختصة بهما اليه
ويجوز ان يكون الجوهر مركبا من جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك
الجوهر الذي هو جزء ولا امتناع فيه كما قيل في السرير وانما الممتنع ان يحمل
العرض على الجوهر مواطاة وان يتركب الجوهر من عرض قايم بذلك الجوهر لانه
يكون متأخرا عنه وما يكون جزءا له متقدم عليه واما حديث الهيئة الاجتماعية
بين مفرداتهما فقد عرفت انه لا عبرة به قوله اما المتداخلة فهي التي آه والمشهور
ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا تباين ولا تتساوى فيحتاج
الى جعلها قسما ثالثا والاظهر ان تقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسيم المتصادقة
الى متداخلة ومتساوية واعلم ان الاقسام المذكورة انما هي للماهية مطلقا

اعم من ان يكون حقيقية او اعتبارية واما الماهية الممتنعة فلا يكون اجزاؤها
الا وجودية ولا يجوز بينهما العموم من وجه ولا المساواة على ما قيل **قوله**
لا نفي فيه تغيير اي اسم له والتعبير يجري مجرى الصورة من الانف **قوله** او مختلطة
من الوجودي آه تمسك بانه ان اراد بالوجودي الموجود الخارجي فان سلبه
ليست كذلك ان اراد ان لا يكون في مفهومه سلب فلا سلب فيما هو
عدمي محض لان العدم ما لا يعقل الا مضافا الى الوجود آه ولذا قال الشريف لم
يتعرض صاحب المواقف لما هو عدمي محض لانه غير معقول ويمكن ان يعتذر
بما ذكر في بحث التقابل من انه يتحقق بان العدمان كالا عمي اذ له مفهوم متقابل
في حد نفسه لمفهوم البصر في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم البصر بسلب عدم البصر
او بسلب القابلية اذ مع قطع النظر عن هذا التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما و
هما عدميان **قوله** بل بين الماهية ووجودها ولا شك ان كونه نسبة بينهما
لا ينافي البساطة كيف لو صح به نفي الامكان عنه لانتفى عنه الوجوب والامتناع
لانهما نسبتان كالامكان **قوله** وقد يجاب هذا جواب بطريق المعارضة
عن الاعتراض **قوله** غير معقول لان انضمام بسائط المركب بعضها الى البعض
او وجود الماهية المركبة منها ايضا لهما ماهيتان فهما اما بسيطتان فلا يكونان
مجعولين على التقدير المذكور او مركبتين فيعود الكلام في اجزائهما البسيطة حتى
يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا **قوله** يريد التنبيه على ما لا يصلح اي يريد التنبيه بالسؤال
المذكور عليه في بعض النسخ على ما يصلح ح يكون التنبيه عليه بالسؤال مع جوابه **قوله**
او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة وانت خبير بتمشيته على الاقرب لان البحث عن الحكم على
الماهية بانه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي
او الذهني جار في كثير من لواحقها ولهذا استبعد الشريف ويمكن ان يقال

ان يقال المجعولية بمعنى الاحتياج لما احتملت ان يكون من لواحق الماهية
ووجودها وكان مظنة الالتباس افراد المجعولية من جملة لواحق الماهية ولعل
الشريف اشار اليه بزيادة الكثير في قوله فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة
قوله اعني الماهية مع قوله ويحتمل اه يعني ان قيد في الجملة في عبارة المواقف اما قيد
الماهية واما قيد المجعولية والظاهر انه قيد لهما معا اي اراد وان الاحتياج عارض
لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى
الفاعل الموجد او الى الجزء المقوم **قوله** اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس اه
اورد الشريف عليه ان الماهية المختلفة كما تحتاج الى الفاعل في وجودها الخارجي
كذلك تحتاج اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم
الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء
كان اتصافها به بينا او غير بين فان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في
الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا فالاقرب ما قاله الشريف من
ان معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل
وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم يلاحظ معها مفهوم ما سواها
لم يعقل هناك جعل حتى يتصور توسط جعل بينهما **الفصل الثالث في لواحق**
الوجود والماهية جعل التعين في فصل الماهية بناء على ان التعين عرض الماهية
في نفسها فجعلها في فصل الماهية واما الوجوب ومقابلاه وكذا التقدم
والحدوث فعروض الماهية بالقياس الى الوجود فجعلها في فصل على حدة
متميزة عما يلحق الماهية في نفسها **قوله** وبين التعين والتميز عموم من وجه وبينهما فرق
آخر وهو ان كلا من الشخصين لا يجوز ان يتشخص بذات الآخر لما استوقف من
ان تقيد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص اصلا ويجوز ان يتميز كل منهما بذات الآخر كما

في الطاير الولود قوله حيث لا يعتبر المشاركة وانت تعلم اي عدم اعتبار المشاركة
لا يستلزم ان لا يكون متميزا اي منفردا عن مشاركته في الوجود المطلق وساير
المفهومات العامة بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بينه لك تشخص بلا تميز
فالصواب ان التميز اعم مطلقا لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا كذا ذكره الشريف
قوله فلذا خص الدعوى بالتعين في عبارة المتن حيث قال كل متعين فله عند
العقل ماهية قوله وان كانت المناقشة باقية بانه لم لا يجوز ان يكون كل فرد
من افراد التعين هوية بنفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه
ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زايد عليها مانع من الشركة قوله
فلا يرد ما قيل اذ لا يحتمل ان يكون امتياز الحصة بذات الماهية بل بحيث ان تكون
بالتعين فالدور او التسلسل لازمان قوله نعم يمنع اه اي نعم يلزم تقدم الهذية التي هي
التعين والتميز من حيث ان المتميز ملحوظ بوصف التميز لكنه لا يمنع ان يكون التميز بسبب
التعين بمعنى ان انضمام التعين الى الماهية متقدم بالذات على الامتياز وان كان
معه زمانا وتوضيحه ان التعين ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام
لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام لكنه يعني ان الانضمام الخارجي للتعين الموجود
فيه الى الماهية من حيث هي غير معقول كما ان انضمام الوجود على تقدير وجوده
في الخارج الى الماهية غير معقول الا ان يتعين الوجود على التشخص بالذات او هو مع على راي
الشريف كما ستعرفه قوله والجواب اه وقد تنور الشريف لجهة الى رده بان التشخص لا يكون
واحدا حقيقيا الا بدخول التشخص بحصول الهوية كما ان النوع الحقيقي لا يكون واحدا
حقيقيا الا بدخول فصل يحصل الماهية وهذا من الامور المعلومة بالضرورة
واما قوله فجزء الماهية لا يلزم اي قوله بل ما به التعين فمسلم عند صاحب
المواقف وكلامه صريح كلام المجيب حيث ذهب الى ان الوجود هو المعروض دون

دون المجموع كيف وانه يبين بعد اعتراضه على المجيب ان تركيب الشخص المعين
من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال وعلم
ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل يعني كما ان الجنس مبهم
لا يتعين الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان وجودا في الخارج ولا تميز ان الا
في الذهن كذلك الماهية النوعية يحصل هو بالا يتعين بشيء منها الا بالمشخص ينضم
اليها وهما متحدان في الخارج وجودا ومتمايزان في الذهن فقط والذهن يحصل
الشخص الى الماهية والتشخص يفصل الماهية الى الجنس والفصل قوله وليس عدما
مطلقا اذ لا تميز فيه فكيف يميز غيره قوله بل يكون معدوما بعضه معدوم وليس
بعدم وبعضه عدم ايضا فان العدم مما صح كونها عدما معد وما في انفسها قوله
فلا نم تماثل التعينات ولو سلم تماثلها واتفاقها في الماهية لا يلزم من وجود بعضها وجود
جميعها لان المتماثلات لا يجوز ان يكون بعضها موجودا وبعضها معدوما قوله وبالجملة
لا ينفك عدمها اي لا ينفك العدم الذي هو التعين فاضافة العدم اليه بيانية
قوله والجواب انه اي الجواب بعد ما ذكرنا اولا في الاستدلال الرابع من ابطال لم
ان التعين اذا كان عدميا كان عدما لشيء لجواز ان يكون امرا معدوما في نفسه
لا عدما لشيء آخر دايما قوله دليلا يمتنع لو لم يمكن تمايز الافراد بالتعينات هذا بظاهره
يدل على ان كل فرد من افراد التعين له تعين آخر خاص به ومعروض للتعين
المطلق فذلك الفرد ممتاز عن ساير الافراد بذلك التعين الخاص به والتعين
الخاص به ممتاز بذاته عما يشاركه في عروض التعين المطلق والاحسن ان يقال
بدله وانما يلزم ذلك ان لو لم يكف كل فرد من افراد التعين امرا خاصا في نفسه متميزا
عن غيره من التعينات بذاته مع اشتراكها في عروض مطلق التعين الذي هو عدم
الاطلاق او ما يساوي عدمه على ذلك التقدير قوله فقيل العدمي المعدوم وعلم ان

العدمی اذا فسر بالمعدوم والوجودی بالموجود لا یکون واسطة بینهما ویکون
الاعتباری عدمیا البتة واما اذا فسر بالعدم المضاف الی الوجودی والوجودی
بالموجود للمحل فقد یکون الاعتباری وصفا ثبوتیا واسطة بینهما کالامکان وقد
یکون عدمیا کالامتناع قوله ان الوجودی ما یکون ثبوته ای الوجودی ما لا یعقل
بنفسه بل یتقوم بغیره ویکون قیامه به بوجود له فی الخارج وملخصه انه مفهوم
یصح ان یعرض له الوجود عند قیامه بموجود قوله وکانه یرید ای یرید بقوله وهو اعم
من الوجود الاعم من وجه لا مطلقا کما هو المتبادر ثم هذا العموم باعتبار التحقق
ان ارید بالوجود معناه الظاهر وباعتبار الصدق ان ارید به الموجود قوله
فلا خفاء فی ان العوارض المشخصة وجودیة والهذیة اعتباریة یعنی ان التشخص
ان کان بالعوارض فهو وجودی وان کان الهذیة ونحوها فعدمی وبعد تلخیص المراد کان
الحق جلیا ولا یلتبس علیک ان العوارض لا یصح ان یکون تشخصا بل التشخص
هو الهذیة ولا یکون فی الخارج موجود هو الماهیة الا ثابتة مثلا وموجود
آخر هو العوارض فلا یصح حمل الماهیة علی افرادها فالحق انهما متمایزان ذهنا
متحدان خارجا کالجنس والفصل قوله لان کلام المنضم والمضم الیه کانه یثبته
لان الماهیة فی هذه الدعوی من نوع خفاء یزول بالتامل والا لا یحتاج الیه او تمسک
آخر بالضرورة حیث قال ومعلوم بالضرورة ان الکلی الموصوف اه قوله وان
کان قد یعدلها اولا یری ان عموم العامین یجوز ان یرتفع بعد اتحادهما ما لم
یکن مختصا بنوع واحد کما فی الخاصة المرکبة فیجوز ایضا ان یکون تعدد الکلی
بالکلی فی بعض الصور والمراتب مؤدیا الی امتناع فرض الاشتراک وما
ذکراه لا تحقیق له لان کلا من المنضم الخ لا یندفع هذا الاحتمال الا ان یثبت
ابتداءه وهی غیر مسموعة فی محل النزاع وان ارتضاه الشارح فی الجواب الاول وهو

اورد الجواب الثانی بلفظة قد سبق علی انه یخالف البدیهة قوله لا یصح ان یکون بناء
علی ما اختاره اولا وادعی فیه الضرورة قوله بل التشخص بعد عند نا قال قلت
التشخص عدمی کما فهم من تعبیر الشارح فکیف یعلل بالتاثیر او الوجود قلت التشخص
وان کان اعتباریا لکنه اتصف به موجود خارجی والموجودات الخارجیة اذا اتصفت
بصفة عدمیة احتاجت فی اتصافها بها الی علل ترجح بها کونها متصفة علی کونها
غیر متصفة قوله ما معه التعین بان یکون معلول علة واحدة قوله قلنا قطع النظر علی
الشئ الخ وایضا ما ذکره القائل یدل بعینه علی ان التعین علة للوجود فانا نقطع بالوجود
الخارجی عند التعین مع قطع النظر عن جمیع ما عداه وایضا لو کان وجود الماهیة
علة لتعینها لکان عروضه لها مقدما بالذات علی تعینها فکان الوجود الخارجی
فی تلک المرتبة عارضا لامر مبهم فی نفسه وذلک غیر معقول فالحق انه لا تقدم
لاحدهما علی الآخر لا بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات کما یظهر بالتامل الصادق کذا
ذکره الشریف قوله اقرب واوفق لکلامهم لانهم قالوا ان تشخص الهیولی معلل
بالصورة الحالة فیها فکیف یسوغ دلیلهم ههنا علی عدم جواز تشخص الماهیة
بما حل فیها قوله بعد تسلیم مقدماته اشارة الی المنع اما اولا فلان قولهم
التعین قد یستند الی الماهیة کتعینها او بلوازمها کما فی الواجب ممنوع
لانهم فی الجواب وهو ان ماهیة متعینة بذاتها منحصرة فی شخصها غرض الاشتراک
فلا یتصور هناک تعدد اصلا وذلک قوی فی نفی التعدد ومن الانحصار المذکور
ثم یوافق لرایهم فیما کان تعین الماهیة زایدا علیها واقتضته الماهیة ذلک
الاقتضاء واما ثانیا فلان قولهم لان نسبته الی کل افراد والتعینات علی السواء
غیر تام لان نوع اعلی وجود الممکنات کلها مباینة لها والکل فاعل نسبة خاصة الی
منفعله فلم لا یکون الحال فی التشخص کذلک لا بد لنفیه من دلیل واما ثالثا

فلان قولهم تتعدد نسبة الشمول المجردة الى ماهياتها غير تام ايضا لجواز ان يكون
فيها محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا
المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان واظهر منه المفهومات الوجوب ولا استحالة في كون
بعض الضروريات اجلى من بعض فلعل تقديمه للتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب
اولى من العكس قوله لكونه تأكد الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر
من غيره بخلاف الامتناع والامكان فان الاول مناف للوجود والثاني ما لم
يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود قوله فكما فسر الوجوب وهو وجودي يتخيل
انه لا سلب في مفهومه بخلاف الاستغناء لان معناه عدم الاحتياج الى الغير
قوله وبهذا يسقط ما ذكره في المواقف الانصاف ان الكتب المبحوث عنها في
الامور العامة والموجهات المذكورة لها متغايرة بنسبة المحمول الذي هو الوجود ولا شك
في عدم جريان خواص المعدات في لوازم الماهيات والا يلزم ان يكون واجبة لذاتها
فالمغايرة التي ذهب اليها صاحب المواقف بين هذه المعدات من حيث
معدات وبين جهات القضايا لا بينها وبين ذوات المعدات فانها متحدة بلا ريبة كما ذكره
العصر المحقق في التجريد ثم العجب من شارح المواقف انه نظر في شرحه بعين الرضا
على ما حررناه وكشفنا عنه غطاءه ونظر اليه بعين الرد في حواشيه لشرح
التجريد حيث قال ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها ههنا
هي التي ذكرت في جهات القضايا وموادها كما صرح به في متن الكتاب وشرحه
الا انها متعددة ههنا بنسبة المحمول الذي هو الوجود فلا وجه لما قيل من انها
لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات لذواتها
لذواتها كالزوجية للاربعة وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود
فالحاصل ان المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب

الوجوب الذي هو المادة والجهة فيهما قوله ويجمعون على انه لا فرق ويمكن ان
يقال انه لا نزاع في المعنى لان من لاحظ الوجود كونه كوجود الاعراض لمحالها
جعل بعض القضايا خلوا عن الوجود لنفسه لغيره كقولك زيد اعمى ومن فسر
الوجود للموضوع باتصاف الموضوع به وصدقه على الموضوع عممه ولم يجعلها خلوا
عنهما كما ترى قوله ان للامكان العام مفهوما آخر وذهب اليه السيد الشريف
ايضا حيث قال الامكان العامي ان اعتبر مطلقا فهو شامل لجميع المفهومات
والمواد فلا انقسام للمواد في البديهة بحسبه وان اضيف الى الوجود والعدم
كانت القسمة مثناة فيقال الشيء اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود العامي فيندرج
في الاول الواجب والممكن الخاص ويقال الشيء اما ممكن العدم او ممتنع العدم
فيندرج في الاول الممتنع والممكن الخاص وعلى هذا الرأي حل السؤال على الشكل
المشهور ان تخصيص موضوع الكبرى بالموجود او المعدوم وما صرح لا يتحد الوسط
لان محمول الصغرى ليس مخصصا بشيء منهما بل من اول الممسة العامة فكانه قيل كل
ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص وكل موجود او معدوم ليس بممكن خاص
فهو اما واجب او ممتنع قوله فانه قد يحقق منها وجود الشيء او عدمه اذ لا شك ان
كل ما نسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقعها
الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان
لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين
انه يوجد فيه او لا يوجد في علمنا وانما جعل الخرق دائرا على العلم اشارة الى ان ما ذهب
اليه الجمهور من دعوى عدم تعين احد الطرفين في الزمان المستقبل بحسب نفس
الامر غير تام لان الحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع دونها فان انتهت
سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها تم كلامهم

علمه بان يسعى احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حصوله وبانه لايعين هنالك
ما يجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير فعدم حصوله بعد ضعيف
لانه لايدل الا على عدم تخلص احد الطرفين في الحال وذلك لاينافي تعينه في الاستقبال
قوله والظاهر انه اشترط قال الشريف هذا غير معول عليه لان المقصود من اعتبار
الامكان الاستقبالي خلو الشيء في طرفيه عن جميع الضروريات وكونه في حاق الوسط بينهما
غير مائل الى احدهما فالصواب ان يقطع النظر فيه عما هو في الحال من الوجود او العدم ويلاحظ
حال الشيء في المستقبل وحده قوله والغير بان قال المولى الواحدي عفي عنه موجها لطينه
مطلق الغير بين واجب الارتفاع عن الواجب والممتنع ممتنع الافتراق في الممكن
واما المجردان فممتنع الاجتماع فيه وواجب الارتفاع عن الواجب وجائز الاجتماع
والدايمان والوجوبان والامتناعان ممتنع الجمع والاعلاب وواجب الارتفاع
عن الممكن والممتنع والواجب اذا كان متحدين بالاضافة والدايمان ممتنع الاجتماع و
الارتفاع والاسلاب قوله بطريق الكسماق اشارة الى ان الحمل بطريق المواطاة
كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم لايصح الا ان يقصد به المبالغة في
استلزام كل منهما للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية نسبة الوجود الى الماهية
وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى الماهية ولما كانت النسبتان متغايرتان
ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتساوقان قوله لايكون
الا ممكنا يعني ان الواجب بالغير او الممتنع بالغير محتاج في وجوده او عدمه الى الغير
والواجب بالذات مستغن فيتنافى لازمهما قوله وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات
يعني ان ارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك
الواحد الذي ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا والمصادرة كان ارتفاع الغير
محالا او لا جاز ان يستلزم المحال واجاب الشريف عن النظر بان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى

مقتضى ذاته اقتضاء اوليا فاما لا لاجل شيء ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا
لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل
بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من
ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لا امتناع بعد الى وجوب ارتفاعه قطعا الى
هذا في الحصر يصحح الدليل بحيث شيء يستعمل في الاستدلال وهو لزوم توارد العلتين
وانه مستبشع كما يرى ولذا اجتنبه الشارح التحرير دليلا مستقلا قوله لم يكن الامر دائرا
العدم فيكون ممتنعا بذاته وذلك لانه يكون معدوما في الخارج دائما وكذا
عدمه مستندا الى ذاته ولا نعني بالممتنع سوى هذا فان قلت الممتنع
لايكون ضروري الوجود وقطعا وما نحن بصدده ضروري الوجود فرضا فلا يكون
ممتنعا قلت هذا القسم وان كان ضروري الطرفين وان كان محتملا بحسب بادي الراي
لكنه في التحقيق مما لا بعد ما الكلي فيما رابعا للاقسام الثلثة المشهورة وذلك لان
ما يقتضي رفع الوجود بذاته لا يقتضي الوجود بذاته لان اقتضاء احدهما يقتضي المنع
عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن
مقتضيا لهما بنفسه والحاصل ان كان موجودا فقط او معدوما فقط لزم تخلف
مقتضى الذات بذاته عنها وان كان موجودا او معدوما معا لزم اجتماع النقيضين
فظهر ان انحصار المفهوم في الاقسام الثلثة صحيح قطعا وبطلان القسم الرابع
يتضح بادني التامل من بديهة العقل ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا لجزم
فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهومه وان فرض انه يحتاج الى امر خارج من تنبيه او
استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريب ويتم المقصود ولا يتوقف على
كونه بديهيا صريحا قوله فاز لة الامكان ثابتة للحادث وللتشريف فيه بحث وهو ان
امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء

لقوله بانه مستبشع مستبشع جدا

من اجزاء الازل فيكون عدم مسبوقا او مستمرا في جميع تلك الاجزاء واذا
نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه
به في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان
اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي
الامكان الذاتي مثلا الحادث ممكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع
اذا اخذ الحادث مع قيد الحدوث فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته
ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا
لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن
فان قلت لعل [illegible] ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول
انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى
ذات الشيء من حيث هو فاذا اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت
حالهما وان اخذ ذات الحادث مع القيد الخارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي
اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب والممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب و
الامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود
والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه وجب بها
وامتنع الطرف الآخر لم يتغير في استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز
عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ما يناله بالنظر الى ذاته لم يتصور
ثبوته له بواسطة الغير والا لزم علتان على شيء واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع
والا لزم ان الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا معنى قوله فالكيفية الحاصلة
والظاهر ان المراد بالكيفية ما يقابل النسبة ويجوز ان يراد بها معنى الصغرى وح

وح يكون نسبا عارضة لنسب اخرى قوله او لم يطابقها عدم مطابقة الجهة
المادة في القضية الصادقة انما يستقيم على اصطلاح القدماء من ان المادة
هي كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان الخاص والامتناع
لا غير ما والجهة انما هي باعتبار المعتبر فان المعتبر انما يعتبر المادة او امرا اعم منها او
اخص او مباينا ويعبر عنها بصورة واعتبره ويعبر عنه بالجهة فعلى هذا قد يخالف
الجهة المادة في القضية الصادقة كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام بخلاف
اصطلاح المتاخرين اذ الجهة لا تخالف المادة في اصطلاحهم الا في القضية الكاذبة
لان المادة عندهم كل نسبة بحسب نفس الامر اي نسبة كانت والجهة ما يدل عليها فلا يجوز
ان تخالف الجهة المادة في الصادقة فاذا قلنا كل انسان حيوان بالامكان
العام كان الامكان جهة وهي المادة ايضا لانها كيفية للنسبة المذكورة في نفس
الامر لكن الضرورة كذلك قوله واعم من الايجابي وعليه المتاخرون والاول راي
قدماء المنطقيين قوله والاظهر الاول وانما كان اعتبار المواد في النسب الثبوتية
اظهر بل اشهر ايضا لانها اشرف مما يعتبر في النسبة السلبية مندرجة فيها فان واجب
العدم هو ممتنع الوجود وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو ممكن
الوجود فلا حاجة الى اعتبار المواد فيها اذ تلك المواد بعينها المعتبرة في النسبة الايجابية
شاملة للمعتبر هو مما يعتبر فيها قوله لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الوجوب
واجبا وللتشريف فيه بحث وهو ان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف
الواجب بها ليلزم اتصافه بالامكان فان الصفة قد يكون عدمية مع اتصاف
الموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة
يستلزم ذلك الحكم وكذا الحال في الجملة المركبة من ذات الواجب وصفة الوجوب
الموجودة واستدامة عدم الشيء بعد كونه موجودا الخ لا ينافي امكان عدمه وكان

وجوب وجوده او لا يرى ان عدم الزمان بعد وجوده يستلزم محالا كما بين
في موضعه مع انه لا ينافي امكان عدمه ولا يقتضي وجوب وجوده فعلى هذا
اذا اخذت الوجوب مما ان يكون صفة عدمية او وجودية والسابع باطلا لكان
ممكنا وهو يستلزم كاستلزام عدمه للمحال صدق الاول وهو المط قلت ان زعمت
ان عدمه مطلقا يستلزم ذلك المح منعناه وهو ممنوع وان زعمت ان عدمه
بشرط كونه وجوديا يستلزمه سلمناه ولا نجديك نفعا لانه لا ينافي امكانه كما عرفته
ولا نجديك ايضا ان يقول الوجوب صفة لازمة لذات الواجب لا شك ان عدم اللازم
ملزوم لعدم الملزوم فامكان عدم الوجوب يكون مستلزما لامكان عدم
الواجب ضرورة ان امكان الملزوم لامكان لازمه وامكان الواجب مح
فامكان عدم الوجوب ايضا مح فلا يكون الوجوب وجوديا وهو المط لانا
نقول هذه القضية من حيث هي سواء كانت وجودية او عدمية لازمة لذات
الواجب فلا يكون عدمها مستلزما لامكان الواجب فلا يتم الاستدلال
وايضا في استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول
ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب مح لذاته قوله فيكون مفهومه
تاما لتمام حقيقته وقد عبر الشريف عن هذا المعنى بقوله يسمى بوحدة ذلك النوع
في ذلك الفرد برهان دال على انه حقيقته وهو علة انه صفته وهذا امر مغاير
النوع قوله وقرره في المطارحات بوجه آخر يندفع هذا المنع اه ولشارح
ما في المطارحات انا نقول ان يكون المذكور امورا موجودة عندهم لا
يقتضي وجود جميع افرادها في الخارج كما اعترف به الشارح بعد هذا في الاعتراض
على الاستدلال الاول بل لا يبعد ان يقال المراد بالمنع المذكور اي كون وجوب
الوجوب عينه انه يجوز ان يكون وجوب الوجوب وكذا ما بعده من المراتب

المراتب والاعتبار بان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها
والالزام سيجيء لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده
فلا يجوز ان يكون نفسه فظهر ان المنع المذكور غير مندفع عن الدليل السابق
ايضا قوله لا ينافي كونه وجوديا توجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات فان الكلي
مثلا بعض افراده موجودة وبعضها معدوم فيصدق على الافراد الموجودة و
المعدومة فباعتبار صدقه على الافراد الموجودة موجود وباعتبار صدقه
على الافراد المعدومة معدوم نعم انتفاء كل الجزئيات ينافي كون المفهوم وجوديا لكن
الامر ههنا ليس كذلك لصدقها على الموجود ايضا فان الواجب تعالى يصدق
عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن
الوجود والعدم فان قلت الطبيعة الصادقة على شيء سواء كان موجودا او معدوما
غير موجودة اذ لا وجود للطبائع كما هو الحق قلت قد يقال لبعض الطبائع انها
موجودة باعتبار وجود افرادها والنزاع انما وقع ههنا بهذا الاعتبار ووجود
تلك المفهومات بهذا الاعتبار كاف لنا في هذا المقام قوله لا نم ان الوجوب
بانه الواجبية ناظر الى منع البيان الثاني للزوم ومبني على نفي الحال والا كون الوجوب
بانه الواجبية لازم للقائلين بالحال لان الواجبية عندهم صفة معللة بالوجوب فانه
اذا قام الوجوب بذات الواجب لها الواجبية قوله وان الوجوب ناظر الى منع
البيان الاول للزوم فان قلت حاصل المقدمة بينة بذاتها لا يقبل منعا اصلا
فان معنى كون الشيء ممكنا هو كونه جائز الثبوت وجائز الزوال نظرا الى ذاته واستلزام
الشيء الجائز بينة لا شبهة فيه وما ذكر من انه مقتضى الذات لا ينافي امكانه الذاتي
والممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح نظرا الى ذاته وقد لزم من زوال الوجوب
امكان الواجب قلت حمل المحشي الجواز على الجواز الوقوعي ولذلك منع

المقدمة وان الكسبية بالجواز الذاتي وفرض الوقوع كانت المقدمة بينة في نفسها لا منع عليها كما في تقرير الدليل الاول الذي اختاره لكن الكلام باق في ان زوال الوجوب هل يستلزم لذاته امكان الواجب ام لا والحق انه لا استلزام كما ذكرنا هناك قوله لان المتنازع هو الوجوب يعني ان الكلام في الوجوب الذي هو كيفية نسبة الوجود الى الذات فيكون متاخرا عن النسبة المتاخرة عن الذات فلا يتصور كونه عينها قوله لا بوجوبه حتى يلزم تقدم الوجوب على نفسه على تقدير كونه نفس الوجوب الممكن المحتاج الى سبب يعني ان العلة للوجوب الممكن هو ذات الواجب لا وجوبه فاللازم تقدم الذات الذي هو العلة لا وجوبه الذي ليس بعلة ووجه الدفع ان العلة متقدمة بالوجود والوجوب على المعلول فعلى تقدير كون ذات الواجب علة للوجوب يلزم تقدمه بالوجوب على الوجوب ضرورة قوله فيصل بجمعه اعم من ان يكون قبليته زمانية او ذاتية والمنع على الاول فيصل بجمعه زمانية بكون الممكن الحادث اما واجبا آه وعلى الثاني الممكن في مرتبة الذات يكون اما واجبا آه قوله انما يدل على انهما آه اوك هذا مسلم في غير الثاني اما في الاول فلانه اي ذات الوجوب ليس عدميا بمعنى العدم الاري الى قوله لان العدم مناف للوجود ولا يلزم من عدم كونه عدما ان يكون موجودا لجواز ان يكون اعتباريا واما في الثالث فلانه افاد انهما ليسا فرضيين محضين ولم يثبت كونهما اعتباريين صادقين للموصوف في نفس الامر محمولين عليه وجد فرض العقل اولم يوجد واما الرابع فظاهر واما المسلم الثاني انه ان لم يتم لم يدل على انهما ليسا عدميين ايضا وان لم يدل على كونهما وجوديين موجودين كما يظهر بالتامل قوله وما ذكر من انه آه وبالجملة ان ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي جائز كارتفاع الضدين بحسبه

انما الممتنع ارتفاع النقيضين بحسب الصدق اذ يستحيل ان يرتفع مفهوم لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع وليس يلزم من اتصاف ذلك المفهوم باحدهما في نفس الامر او في الخارج ان يكون احدهما موجودا اذ ليس معنى قولنا الامتناع موجود مثلا هو قولنا الامتناع ليس بموجود لان اللاامتناع موجود فليس يلزم من ارتفاع وجودهما في الخارج ارتفاع النقيضين في الواقع كما يتبادر اليه اوهام القاصرين قوله بالكفاية في المفرد آه فالصدق في المفرد بمعنى الحمل يستعمل بعلى وفي القضايا بمعنى التحقق والوجود يستعمل بفي قوله بان التمايز العقلي ضروري فان عدم الشرط يستلزم مطلقا عدم المشروط بدون العكس كليا وعدم المعلول يستلزم عدم العلة بخلاف العكس الا اذا كان مساويا لعلتها وايضا عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم العلة يوجب عدم المعلول المساوي ولا ايجاب في عكسهما اصلا قوله والجمهور على ان هذا الحكم ضروري فيحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما الا يرى ان كفتي الميزان اذا تساويا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة وفي قوله بعد تلخيص الموضوع تنبيه على رد ما يخطر بالخاطر من ان الممكن على ما اقتضاه القسمة المثلثة هو ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه اقتضاء اتاما يستحيل معه الانفكاك مقتضاه عنه وليس يلزم من هذا التساوي طرفيه لذاته لو ماسا ولو نسبت فانما يثبت بالنظر الدقيق وهذا ينافي ما ادعاه من البداهة ووجه الرد ان عدم الاولوية بالنظر الى ذات الممكن معتبر في تلخيص معنى موضوع الحكم المذكور اذ ما لم يتصور الممكن بانه ما يستوي طرفاه بالنظر الى ذاته لم يحكم العقل بذلك الحكم المذكور والاحتياج الى النظر في تلخيص معنى الموضوع على وجه يكون مناط الحكم لا ينافي بداهة الحكم على ما هو

المشهور قوله على ما سبق من ان الفرق ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل لتفاوت في تجريد الطرفين اولا لا عرف العادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي الاخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وانكر طايفة البديهيات راسا فيكون وجوديا والايجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين قوله وهو نسبة اي كيفية نسبة بحذف المضاف موافقا لما سبق من ان المراد كيفية النسبة ايجابا وسلبا ويجوز ان لا يقدر المضاف بناء على ما بينا سابقا ههنا كما من انه يحتمل ان يكون المراد بالكيفية هناك لا يقابل النسبة بل يحمل بمعنى الصفة الشاملة للنسبة قوله فالاولى اي الاولى في الجواب بل الحق فيه منع كونه امرا عدميا اي منع قول المستدل فيكون وجوديا الا ان هذا المنع راجع في الحقيقة الى منع الاستلزام وتسليم المقدم المتفرع عليه وهو كونه امرا حادثا بعد ان لم يكن بان يقال بعد التسليم كونه وجوديا لان العدمي قد يتجدد قوله وما ذكر في المواقف عبارة المواقف ولانه نفي محض فلا يصلح ان يكون اثرا الخ فزعم الشارح ان الضمير في قوله لانه يرجع الى العدم حتى قال في التعليل لان العدم نفي صرف الخ فاورد عليه ما اورد ووجه الشريف اخذا من كلام الامام كما سيجيء بما يندفع اعتراضه حيث قال ولانه اي الاثر حال عدمه نفي محض فلا يصلح هو في تلك الحالة ان يكون اثرا للموجد وادلا اثر فلا تأثير ولا ايجاد منه ح ولانه لو كان الاثر حالة عدمه مستمرا على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تأثير وايجاد فلا تأثير وهو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد الى حوار الوجود فقد بطل كون التأثير في الوجود حال العدم بوجوه ثلثة فتأمل قوله لانه ايجاد الموجود ناظرا الى الايجاد وقوله ولان العدم نفي محض ناظرا الى الاعدام وقوله لانه جمع للمتنافيين ناظرا الى الايجاد وقوله ولان العدم نفي محض ناظرا الى الاعدام قوله لم يكن لقوله

لقوله فلا يستند اه بل كان يكفي ح ان يقول فلا يستند الى مؤثر ويحذف لفظ الوجود وقوله وبهذا يتبين اشارة الى قوله لم يكن لقوله قوله وقد يختار وتعطف فيه اشارة الى ضعفه بان فيه مصادمة للضرورة الحاكمة باستحالة ذلك اولا ولان ايجاد مثل العلة حال عدم المعلول بلا حصول الوجود كما لا يكسر حقيقة بلا حصول انكسار قوله فقد تم بل انما وقع ولكسر يقف به بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحد هما مساوية للارادة للاخر بالنظر الى ذاته بوجه ان يقال لم اختص باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح احدى الارادة الى ارادة اخرى نقل الكلام اليها ولزم التسلسل والا اي وان لم يستند الى شيء فقد يرجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب فان قيل الارادة يرجح لكن بعد تعلقها بحسب المراد قلنا فلم رجح التعلق اولى حتى احتيج الى المرجح على تقدير القدرة يلزم الترجيح بلا مرجح من تعلقها الذاتي وليس تعلقها العرضي المجانس بان اللازم من التعلق الذاتي الترجيح لا الترجيح فينبغي ان يقال ليس هناك تعلقان متساويان بالنسبة الى الذات بل ذا قصد المختار ايجاد حادث في وقت حدوث التعلق بالحادث ولم يحدث التعلق الاخر بدون ارادة متعلقة بذلك التعلق لانها انما لزمت في المقصود بالايجاد لا فيما صدر عن الموجد للشيء في ضمن ارادته له وبالجملة فرق بين كونه مقصودا اصالة وبين كونه الة له تبعا قوله ومنها انه لو احتاج هذا الوجه انما يتجه على تقدير ان يكون احتياج الممكن الى المؤثر لاجل امكانه لان نسبته الى الوجود والعدم على السواء اما اذا كان علة الحاجة هو الحدوث فلا يتجه لاختصاصه بالوجود لان الحدوث هو الوجود بعد ما لم يكن كذا ذكره الشريف هذا على وفق تقرير المواقف اما على تقرير الشارح فانت خبير بان استواء نسبة الممكن الى الطرفين متفق عليه فيتجه الشبهة مع قطع النظر عن كون علة الحاجة

هو الامكان او الحدوث لكن قول الشارح في تقرير الجواب فان المقتضي فيه سالم
عن المانع ربما يشعر بما ذكره الشريف ولكن ينبغي ان يوجه بحيث يوافق الاطلاق
السابق من الشارح وهو ان يراد بالمقتضي ما يقتضي نسبة الطرفين بالنسبة الى ذات
الممكن على ما قال سابقا لما وليها لا علة الحاجة التي هي مرجع الاختلاف فيها انتفا
الامكان او الحدوث قوله بان يجعلها متصفة اي متصفة بالوجود الخارجي لا انه يوجد
الاتصاف والفرق بين الامرين ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم
يكن موجدا للاتصاف به قوله وهو عين الاحتياج اي التاثير متاخر عن الاحتياج
لان الشيء اذا لم يحتج في ذاته الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والاحتياج
متاخر عن علته بالضرورة قوله لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب اي بمراتب اربع
على تقدير العلية والشرطية وهي تاخره عن الوجود وتاخره عن الايجاد وتاخره عن
الحاجة وتاخرها عن الحدوث لو كان علتها او شرطها وبمراتب خمس على تقدير
الجزئية لان جزء العلة متقدم عليها وانت خبير بان الاظهر في العبارة ان يقال
لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب لان مقتضى العلية ومقابلها التقدم فاللازم الظاهر
من علية الحدوث للحاجة المتقدم على المتقدم على ما هو متقدم عليه تقدمه على نفسه وان
لزم تاخره عن نفسه ايضا قوله وعلى هذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة
وفيه بحث لان الذي ظهر من الحق كون العلية ههنا بحسب العقل وبه لم يظهر كون كلام
الفريق الاول مغالطة اذ لم يردوا العلل بهم ولم يوردوا انه ان حدوث الامور موجودة
خارجة وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يحمل على المغالطة بل ارادوا ان اتصاف
الحادث بالحدوث في نفس الامر متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه
بالوجود متاخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متاخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن
ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة للزوم الدور نعم كلام الفريق الثاني

اي مغالطة لابتنائه على فهم العلية الخارجية والا لكون الامكان متاخرا عن نفس الماهية
عن الوجود دليل قطعي لان تاخره ليس الا عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود الذي
وان تاخره عن كون الماهية موجودة فكلا اولا ترى كيف توصف الماهية ووجودها
بالامكان قبل ان يتصف به بخلاف الحدوث فان الماهية ووجودها لا يوصفان
به الا حال وجودها قوله فكلام المتاخرين اظهر اي كلام المتاخرين من المتكلمين
الذاهبين الى ما ذهب به الحكماء اظهر واحرى بالقبول لان العقل لو جوز وجوب
الحادث لذاته لما طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب بملاحظة امكانه الكائنة
من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا قوله واعترض على ذلك اقول الظ
انه مخصوص بمذهبي الامكان كما نص به الشريف دون الحدوث لانه يفسر
بخروج الممكن من العدم الى الوجود وهو منتف حال البقاء ولذا قال في علة
الحاجة هو الحدوث العالم محتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود
وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم عن الصانع تعالى عن
ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا مستبعدا قال بعضهم ان الاعراض
غير باقية بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود والعدم عليها بعينه
قوله او استمراره بناء على تحقق امرار انتفائه فاندفع الاعتراض الاول والثاني
اندفع الثاني فان المعلول العدم العلة وان كانا مستمرين
الشبهة الثالثة بما لا مزيد عليه واما اندفع الاول فبانا اذا نظرنا الى دوام
في الزمان الثاني وهو بقاؤه واستمراره فيه كان هناك تاثير بالحجبة باستمرا
لا بان يوجد بقاؤه واستمراره فالتاثير في المتصف بصفة البقاء باعتبار جعله
متصفا لا تحصيله نعم اذا نظرنا الى التصف بالوجود في الزمان الاول لم يتصور
تاثيره فيه في الزمان الثاني قوله والتقدم اولى بالاعراض لنسبة ... وبان الوجود

غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لا تقتضي التقدم والتجرد به
البقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم قوله لا الى حد الوجوب ليلزم
كونه واجبا او ممتنعا ولا الى حد الوقوع كما يفهم من كلام الشارح عليه من اجوبته ولذا
زيف وجوه الاستدلال بعضه برمتها وان حمل الشق الاخير على انه لا ينتهي الى حد
الوجوب فينتهي الى حد الوقوع يتم بعض الادلة كما ترى ولذا تلقاه صاحب المواقف
وشارحه بالقبول ثم اقول لا يخفى ان المقصود ههنا نفي هذه الاولوية المفضية الى
جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره وان هذا المقصود دسيق
خارجا عما ذكره الشارح من نفي المحتملات مع انه المعني بذكره لان كون الممكن
بحيث لا يستحق في ذاته حصولا وكونه لا احد طرفيه ولا ينتهي الى الوقوع لا بتعين
غرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق وبدونه يحتاج في طرفيه الى غيره وبذلك
يتم الاستدلال بوجوده على وجود الصانع قوله لكان وقوع الطرف الاولى
الخ وتحريره انه اذا اقتضى الوجود مثلا اولوية ما دون الوجوب كان ذلك كافيا في وقوعه
فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن
اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجح احد المتساويين
بلا سبب اذ لو كان لمرجح لم يكن الاولوية الثابتة في الوقتين كافية في الوقوع والمقدر
وهذا وجوب سابق فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على
وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وقد تبين فيما سبق
ان بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير منع الجمع قلنا ان سبق الوجوب على
الوجود سبق ذاتي وسبق العدم على الوجود زماني فليس الوجوب الا في زمان
الوجود وليس الامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع المرجح الا لدفع العدم
والحدوث قوله قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا لعموم الشارح التحقيق على ما يتبادر الى ف

الاضافي واشار بهما الى ان قول المصنف قد يراد بهما الخ مع قوله وقد يقال ان الخ
محمولان عليهما ويحتمل ان يحمل قوله الاول على الحقيقي المتبادر بالمجاز حتى يشار
الى ان المعنيين الاخيرين مجاز بان اصطلاحا ولذا احتاج في فهمهما فيه الى قرينة
وان كانا حقيقيين لغة لتبادرهما منها من لفظي العدم والحدوث قوله الا ان
القائلين منهم بالحال ومن هنا عد التخصيص في محصل كلام الامام بسط العدد عما
اورده الشريف على عبارة الامام بقوله وايضا انما يلزم هذا الى لزوم القول
بتعدد القدماء من اثبت منهم الحال دون من عداهم عدة الاربعة مميزة للذات
يعني ان الاربع السابقة مميزة لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية
كما الصواب عليه ولذا قيد الشارح الوجوه في الدلائل الالهية بالواجبي واما الخامس فمع
كونها مميزة لذاته يقال علة للاربعة موجبة اياها للاربعة قوله دفعا لهذا الاعتراض
هذا ضعيف لان مراد المعترض ان ما قصده الامام من اتحاد مذهبي اهل السنة والمعتزلة
كلهم او بعضهم حيث قال واما المعتزلة فانكروا اطلاق توصيف ما سوى الله بالقدم
لكن قالوا به معنى تغير ما لان الكلام في المعنى المشهور للقدم وبيان اختلاف الحكماء
في انه كان يخص القدم بذاته تعالى ام لا وحصول المعتزلة به ولم يجوز توصيف ما سوى
الله به فلا مساغ في عبارة الامام تاويل الوجه بالسوف وفي كلام الشريف لمحة
الى ما ذكره الشارح من السؤال وطلع الى ما نحن من بيان صحته حيث قال الا
ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور قوله لاح عن نساخ
والمراد الموجبة والحسنة والعالمية والقادرية قوله النزاع فيه مكابرة وكما
يمنع المكابرة يؤيد جواز استناد القديم الى المختار ما مر من الاول ان اراد به
المختار من اجزاء العلة التامة ولا يجب تقدم شيء منهما على وجود المعلول تقدما
بالزمان بل بالذات واراد به الواحد منها الا يختلف عنها المراد والمقصود ما عدم

السلام ابهما اياه او لاحتياج فيه بعد الارادة الى تحريك لا عظاء ولكن ما الارادة
القديمة الكاملة فربما استلزمت المراد استلزاما عقليا فيكون المراد فيكون
المراد قديما زمانيا ويكون احتياجا الى تلك الارادة دايما فيكون هو اولى بان
يوصف بالاحتياج الى المؤثر المختار من الحادث اولا لحاج اليه دايما الكل
ما ذكره المحقق في شرح الاشارات من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار
بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها
ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دايما ومقدم شرطية الترك غير واقع
دايما وبالجملة تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان الممتنع هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل قوله
وانت خبير بان هذا ولعل هذا مبني على ما نقله من المحقق فان الشارح لا يشك
مثل خبير قوله يجوز ان لا يكون ذلك لذاته آه وانت تحدس من هذا الكلام
ان الامكان الملزوم امكانا ذاتيا لا يستلزم امكان اللازم لان عدم المعلول
الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته قوله قلنا علة الاحتياج
وانت تعلم ان السؤال على مذهب المتأخرين من المتكلمين القائلين بان
علة الحاجة الامكان وارد غير مندفع فان قلت لهم ان يجيبوا بان التأثير فالمؤثر
انما يكون بين المتغايرين كما ذكره الشارح بقوله ولو سلم آه قلت مثل
هذا الاعتذار لا يصح في المعنوي كما ترى فلا يجديهم نفعا مطلقا قوله وعنوا بالمادة
آه وقد تطلق المادة على الهيولى وحده ولان الموضوع والمتعلق يشملان عليها
قوله ولا امر منفصلا عنه سواء كان انفصاله عن الحادث كليا لا يتعلق به اصلا او امر
متعلقا به لكنه يكون مغايرا مباينا له في الوجود لانه لا معنى آه قوله ان اريد بالامكان
الامكان اللازم لماهية الممكن كما يدل عليه قول المستدل لامتناع الانقلاب

الانقلاب قوله وما هو من ابح والذي يتصور هذا المتوهم يتصور بحسبه ان للامكان
وجود شيء في شيء او معه اعتبارين احدهما من حيث وجوده في نفسه وهو بهذا
الاعتبار لازم الماهية الممكن بالنسبة الى وجود ما لا يتصور فيه تفاوت اصلا كالوجوب
والامتناع وثانيهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن التقدم
سمي قوة ويختلف قربا وبعدا بحسب حصول الاستعداد وتعاقب على ذلك
الموضوع اعني الشيء الخارجي فالامكان الذاتي المتعلق به يختلف والله من حيث
تعلقه به تبعا لاختلاف مراتب الاستعدادية ولا شك انه يجوز بهذا الاختلاف
بالنظر الى وجود موضوعه لا ينافي امتناع اختلاف الممكن بالنظر الى ذاته ولا شك
ايضا انه لا مآل الى الاستعدادي كيف وانه كيفية وجودية وما نحن فيه ليس كذلك
ومن ههنا سلكوا مسلكا للامكان الذاتي للتفصي عن الاشكال المذكور آنفا
وهو الظاهر من كلام الرئيس كما نقل به الشريف وثانيهما او رالعبارة ان
الامكان الاستعدادي قايم بمحل الممكن لانه المتصف بالاستعداد والاستعداد القريب
صفة وانما يوصف به الممكن لتعلقه به وانتسابه اليه لا لقيامه به فان الاستعداد
القايم بالنطفة مثلا اذا انتسب اليها يسمى استعدادا للانسانية واذا انتسب الى
الانسانية يسمى امكانها في النطفة قوله بخلاف الاستعدادي فانه كيفية الى وحده تحرير
الكلام في الاستعدادي بهذا التفصيل اذ كان المحل من شانه ان يحل فيه
صورة او عرض وهناك موانع يمنع من حصول ذلك الحال فيه او شرائط
يتوقف في ذلك الحصول عليها فبحسب ارتفاع تلك الموانع وحصول تلك الشرائط
يحصل في ذلك المحل كيفية مهيأة لحصول ذلك الحال فيه فتلك الكيفية تسمى استعدادا
والقبول اللازم لذلك الاستعداد يسمى امكانا استعداديا والقرب والبعد صفتان
عارضتان لذلك الاستعداد الذي هو من مقولة الكيف لا بد للاستعداد من قبله

من مادة لانه يدريجي ينتقل من الضعف الى القوة ومن البعد الى القرب وكل تدريجي حادث
وكل حادث لابد له من مادة وكل مادي مركب فالبسيط لا يحتاج الى المركبات وقد
يحصل الاستعداد دفعة ولا يعتبر التركيب الا ان الاول ادق لما قالوه قوله فيه كالصور
والعرض او معه كالنفس في المباحث المشرقية الحادث يوجد تارة في تلك المادة
كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصورة وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة قوله
وبعد ذلك الزوال يواجب فيه تردد بناء على ان من المعد بعيد الحق البعد انه
يحصل المعد القريب فربما يحصل انه يجوز ان يجامعه لكن الحق ان المعد سواء كان
قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد معدوم الاستعداد وحصول المعلول
على تفاوت مراتب الاستعداد ادنى من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل
لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه قوله
اما بالذات كوجود البياض في نفسه او بالعرض كوجود الجسم ابيض والوجود في
الاول محمول وفي الثاني رابطة ولا يذهب عليك انك اذا اعتبرت في امكان وجود الشيء
في نفسه امكان وجوده في نفسه قائما بغيره او مع غيره فقد اندرج فيه الامكان
بالقياس الى وجود الشيء بالعرض ولم يحتج الى ذكره في البيان ثم التفصيل ههنا ان
الامور الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس فامكان الاعراض والصور
امكان وجودها في جسم او مادة وامكان المركبات هو امكان وجود صورها
في موادها وامكان النفوس امكان وجودها متعلقة بما يصلح ان يكون آلة لها
في استحصال كمالاتها فجميع هذه الامكانات متعلقة بالمادة حالة فيها قوله امكان
ان يوجد شيء سببا آخر ويوجد له شيء آخر وههنا الخ امكان ان يوجد الجسم ابيض وامكان
وجود البياض للجسم متحدان في المال ويحصلان في البياض والصورة والنفس
كان قولك الجسم يوجد ابيض وقولك الجسم يوجد له البياض مالهما واحد قوله من حيث

من حيث هو فيه اي من حيث ان امكان وجود الحادث متعلق بالموضوع
كان وجوده متعلق به قوله لان الاشكال عائد وهو منع كون الامكان وجوديا
خارجيا وآما قول المورد في النقض فلا ضا في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له
شيء آخر فيدفع بان امكان وجود الجسم كاف في امكان كونه ابيض ولا استحالة
في امكان كونه ابيض في زمان كونه معدوما وانما المستحيل امكان كونه ابيض بشرط
كونه معدوما قوله لو ثبت او استدل اي لو فرض ثبوت الحكم بلا استدلال عليه او
استدل له قوله على كون الصانع في القدم موجبا بالذات ابنا على ان المبدا عام الفيض
بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يخص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعداد
القوابل ويستغنين ان المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته قوله من ان اقسام التقدم
فيقل عليه ان اريد بالتقدم معناه اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف اصلا وان اريد
به معنى آخر فلا بد من بيانه وقد اعتذر عنه بان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم
في المجالس غالبا ويلزم منه ان يكون معنى السبق في الشرف راجعا الى السبق بالرتبة
الحسية فلا يكون قسما برأسه كذا ذكره الشريف قوله اولا التقدم كما يطلق لغة على السبق
حسه يطلق اصطلاحا على معنى اعم من السبق الحسي والسبق العقلي يقال فلان متقدم شرفا
وفضلا اجراء للامور العقلية مجرى الامور المحسوسة وهذا كما يقال على الاجراء المذكورة
فلان قريب المحل وذي المرتبة او بعيد المحل وبعيد الهمة وثانيا ان المعنى بالتقدم
الشرفي هو ان شأنه التقدم بالرتبة الحسية وينبغي له ذلك سواء حصل له تلك
الرتبة الحسية او لا وحينئذ التقدم الحسي على الشرف كما في زماننا هذا
كان للاول تقدم بالرتبة على الثاني وللثاني تقدم بالشرف على الاول من غير
اصلا في شيء من التقدمين بقي ههنا اشكال آخر وهو ان المعية في ماسوى العلية
بحالها واما فيها فيؤدي الى توارد العلتين ان كان المعية فيها والى جواز كون المعلولين

لعله واحدة من جهة واحدة بشرط واحد ان كان المعية في المعلولين وحسب ما يعني
المعية سلب في العلتين ان يكون معلولهما واحدا في الحقيقة النوعية مثلا نار الشمس والنار
معا في العلية للحرارة ومعنى المعية في المعلولين ان يكون علتهما واحدة مثلا سال الفلك
الاول والعقل الثاني معا في العلية بمعنى ان علتهما واحدة شخصية وهو العقل الاول وان
كان مختلفتا بالجهة نعم ليس للمعية مجال على اصل المتكلمين في القسم السادس لعدم معية
اجزاء الزمان بالذات كما لا يخفى قوله كالسبق بالعلية والطبع والرتبة والشرف اي ليس
بعضه علة موجبة للبعض الآخر اما العدم الاجتماع واما لتساويهما في الحقيقة فلا يكون
جعل بعضها علة وبعضها معلولا اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بين اجزاء
الزمان بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها لان الزمان متصل واحد فلا يكون
اجزاؤه الا مفروضة واما نفي السبق بالطبع فلعدم العلية الناقصة للوجه الثاني في التساوي
في الماهية دون الاول يعني عدم الاجتماع لجواز ان يكون بعضها علة معدة للبعض
فلا يجامعه كالامس لليوم واما نفي السبق بالشرف فظاهر ولا شرف في العدم بالنسبة الى
الوجود واما نفيه بالرتبة فلان المتقدم بالرتبة عقلية كانت او حسية يجامع المتأخر في الوجود
بل نقول امتناع الاجتماع كاف لما في نفي هذه الاربعة وبهذا البيان يعلم حال
ما سيأتي في الشرح من قوله وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع اه
قوله مع ان التقدم بالطبع اه رد قوله في الوجه الاخير ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع
كما ان قوله وان التقدم اه رد قوله فيه باسمه او وجوب المتقدم فبالزمان قوله بعد تمام
الوجه اي بعد تمام الوجه المذكور في بيان الحصر يقال يجوز ان يكون تقدم عدم الحادث
على وجوده بعد ما لا يحتاج الى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر وبعد تسليم احتياجه الى زمان
نعم ان فيه يقال لا يلزم منه ان يكون امرا موجودا في الخارج كما هو مدعى الفلاسفة
بل جاز ان يكون امرا عقليا قوله التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي اه يدل على ذلك

ذلك اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو فالحق ان يقال لما اذا قلت انه متقدم
عليه فلو احتسب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى
وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه الجهة ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على
هذه فلو احتسب بان ذلك كانت امس وهذه كانت اليوم والامس متقدم على اليوم
لم يصح ان يقال لماذا قلت متقدمة عليه قوله حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما ينبغي اه اي بل
ينبغي ان يراد به ما اشار اليه اولا من كون التقدم بحسب الامر نفسه وعدم سداده باعتبار
المعتبر قوله من غير احتياج للمتقدم الى قيد هذا القيد لا مدخل له في مفهوم السبق بالذات
ولذلك يقولون في ابطال الدور لو احتاج كل منهما الى الآخر لزم سبق كل منهما على
صاحبه ولو اعتبر هذا القيد في مفهوم السبق لم يصح هذا الحكم فهو مستدرك بل يخل
بكون التعريف جامعا قوله فيه رد ولكن الحق ما اشار اليه اه او يخص العلة من ان
العلة التامة ان كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب
بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع عنه او مع اعتبار شيء معها من شرط او
ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغاية كما في البسيط الصادر عن
المختار لو اعتبر هناك شرط او لا فهي متقدمة على معلولها بعدما بالعلية واما
ان كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادة والصورة سواء كان هناك علية
غاية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فهي
بعدها على معلولها امتناع بل التقدم لكل جزء منها قوله قد يقال له التقدم بالذات
وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخل في
المختار قوله على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف اي المفهوم منه ان التقدم بالذات
المسمى بالتقدم الطبعي مخصوص بجزء الشيء مقيسا الى كله دون ما يعم علته الناقصة
والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه

بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع وان لم يكن كذلك كان متقدما
عليه بالذات او الطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها فان قلت
العلة الاخيرة علة ناقصة لان العلة التامة هي جميع ما يتوقف الشيء عليه مطلقا فيندرج
فيها جميع علله القريبة والبعيدة مع ان تقدمها على معلولها تقدم بالعلية لا بالطبع كتقدم
حركة اليد على حركة المفتاح فلا يكون التقدم الطبيعي لازما للعلة الناقصة قلت العلة الاخيرة
في حكم العلة التامة لانها مؤثرة مستلزمة للمعلول وقد تسمى علة تامة ايضا نظرا الى
الظاهر ويمكن ايضا تاويل ذلك المثال بان المراد تقدم حركة اليد مع ما يتوقف عليه
من عللها على حركة المفتاح وقس على ذلك سائر النظائر من الامثلة قوله لكونه في التقدم
بالعلية اقدم وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج
الى علة غيرها كما لا يخفى علينا من الترتيب العقلي يكون اولى واكمل فهما احق بالسبق
بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما ولهذا زعم ان بعض السابق متاخرا
وسوسة بخلاف السبق بالعلية والطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان ويمكن ان
سلم ان هذا فيما وراء اجزاء الزمان لان التقدم فيها لذاتها لا بالعارض كما هو شأنها
فيكون تقدم بعض اجزائه على بعض اولى بمفهوم السبق مما عداه فان قلت تقدمه
وان كان عارضا لذاته لكنه يمكن فيه اشتباه المتقدم بالمتاخر اذ هو نسبية فان
الامس متقدم على اليوم اذا ابتدأ من الماضي ومتاخر عنه اذا ابتدأ من المستقبل قلت
ح لا يكون تقدمه بالذات بل بالعارض هو الرتبة وما ذكرنا انما هو على تقدير كون تقدمه بالذات
قوله لانا نقول الخ والظاهر انه رد على صاحب المواقف حيث قال جميع انواع المتقدم مشترك
في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتاخر في التقدم الذاتي كونه مقوما وفي العلي
كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتاخر وفي الشرفي زيادة كمال
وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ انتهى كلامه ويمكن ان يقال بما ذكره صاحب المواقف

المواقف في ذيل بحث التقدم ويعنون بالتنبيه واراد ان المعنى الزائد ثابت في جميع الامور
عن ما يختلف كما يتوهم عدم المعنى الزائد بالنسبة الى المتاخر في المتقدم بالعلية تقدما
ذاتيا ولم يرد بيان الاشتراك المعنوي ولعل مراد الشريف هناك بقوله واما ثانيا فلان
اطلاق لفظ التقدم والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة باشتراك المعنوي على سبيل
التواطؤ او التشكيك او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة او المجاز فليس فيه كثير فائدة
تعيينها المنهج الرابع في الوحدة والكثرة قوله بحصوله لمن لم يمارس ويرد
ان اللازم بداهة تصورهما ما ليس يلزم منها بداهة تصور كنههما الذي هو المتنازع
فيه والكثرة هو الانقسام والظاهر انه تفسير باللازم لان حقيقة الكثرة مركبة من الوحدات
فعلى تقدير صحة ما ذكر في الوحدة كان حقيقة الكثرة مجموعة عدمات الانقسامات وذلك مفهوم
مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له فيكون تفسير الوحدة ح
فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ
للكثرة ومنها وجدها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يستدل بتلك
تعريف الكثرة بها تعريف حسي وعلى كلمته ينتهي قوله لان الكثير من حيث هو كثير موجود
ليس معناه على قياس قولنا الانسان من حيث هو انسان ليس الا انسانا كما
سبق في بحث الماهية بل معناه ان ذات الكثرة اذا لوحظت مع تعدده وتفصيله
الى كثرته صدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه انه واحد فبطل ما توهمه بعضهم قوله من غير
زوال وتبدل قطعا والحكماء جوزوهما بناء على ان الصورة الجسمية متصلة في حد ذاتها
فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان
انفصاليتان والموجود في الحالين معا هو الهيولى التي لا انفصال لها في نفسها ولا اتصال
بل تجامع كلا منهما وهي هي قوله ان الوحدة جزء الخ هذا الوجه سوى ان المراد بالوحدة هي
الموجود وانت بعد خبرتك بما مضى لا يخفى عليك حال باقي الادلة فتدبر قوله ولكان

الوحدة متشاركة اجيب بان الوحدة عارضة للوحدة وهي متمايزة بذواتها المخصوصة
والقول بان كل وحدة لها ماهية كلية تفرعها العقل من وحدة ثم ومعوض بالوجوب
والتشخص قوله اعترافات بانها من الاعتبارات رد عليه ان صح التمسك للاسلام كونها
اعتبارية مطلقا اذ يجوز ان يكون الوحدة موجودة خارجيا ويكون وحدة الوحدة
اعتبارية اذ لا يلزم من وجود طبيعة وجود كل واحد من افرادها قوله ومنها انه لا يحتمل
هذا الوجه يشعر بان المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم قوله فهو الوحدة على
اي الوحدة الشخصية اي وحدة كانت وهذا هو معنى قوله على الاطلاق قوله وان كان
قابلا للقسمة آه اعترض بان الكلام في الواحد الذي ليس معروضا للكثرة من جهة
اخرى فلا يجوز ان يجعل من اقسامه ما يقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته او لا لذاته
وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة
الى اجزاء هو معروض للوحدة والكثرة معا من جهتين لا سيما اذا كان الانقسام
حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية اجيب بوجهين الاول ان القابل للقسمة ان لم يكن
قسمته حاصلة بالفعل لا في الخارج ولا في الذهن لم يكن معروضا للكثرة بل هو صالح
لمعروضها فيندرج بهذا الاعتبار في الواحد الذي ليس معروضا للكثرة بالفعل
وان كانت قسمته حاصلة بالفعل كما في الواحد بالاجتماع لم يكن مندرجا فيه الا انه
لما قصد استيفاء اقسام القابل للانقسام ذكره هنا تبعا الثاني ان المراد من اتحاد
موضوع الوحدة والكثرة ان يكون الواحد صادقا على كثيرين فيكون لكل واحد
له جهة كثرة على وجه مخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات ويقابله الواحد الذي لا يكون
صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة على وجه مخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات
ويقابله الواحد الذي لا يكون صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه
المخصوص ويجوز ان يكون له جهة كثرة على وجه آخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية

المقدارية قوله قابلا للانقسام اولا اراد بالانقسام الانقسام الى الاجزاء المقدارية
حتى يدخل الوحدة والنقطة الشخصيان والمفارق الشخصي فيما لا ينقسم على تقدير كون
التشخص جزء الاشخاص ويدخل الاخيران ايضا على تقدير تركبهما من الاجزاء المحمولة فان
النقطة يجوز تركبها من الجنس والفصل وان كانت بسيطة في الخارج والمفارق مركب
منهما كما هو المشهور قوله وان كان قابلا للقسمة آه فالحاصل في التقابل ان يقال وان
كان قابلا للقسمة فان لم ينقسم بالفعل فهو الواحد بالاتصال فان كان قبول القسمة
لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راي من اثبت المقادير وان كان
قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط وان انقسم بالفعل فان لم يكن اجزاؤه متمايزة بالتشخص
العارض للمجموع من حيث هو هو المركب الحقيقي فانه وان تمايزت تشخصاتها
في نفسها اذ كل موجود خارجي لا بد ان يكون كذلك الا انه غير متمايزة بالتشخص العارض
للمجموع والا فهو الواحد بالاجتماع ثم وحدة الواحد اما طبيعية او صناعية او وضعية قوله
وهو الجسم لم يرد به الانحصار في الجسم حتى يعترض بان الهيولى ايضا كذلك بل اراد ايراد
مثال لذلك فكانه قال كالجسم وانما خصه لتقسيمه الى البسيط باعتبار اجزائه في الحقيقة
ومركب يتخالف اجزاؤه فيها بما يقبل القسمة بالعرض حاول ما يحل فيه المقدار من التشخصات
كالصورة الجسمية والهيولى وما يحل فيها في المقدار او في محله حلول سريان قوله فالجواهر
الفردة لا تصير واحدة فظ فيه اشارة الى ان ما اشعر به صاحب المواقف بقوله والواحد
بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع والموضوع عند من يقول بالمادة ثم ان من يقول
بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع ليس بحق
بل الحق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة
بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب
واحدا بالاجتماع معه سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة قوله كوحدة

الانسان والفرس في الحيوانية يعني ان الحيوان لما كان محمولا عليهما ومتصفا بالوحدة اتصفا
بوحدته بتبعية فهما كثير من حيث انهما اثنان واحد من حيث انهما حيوان فلا يرد ان الكثرة ههنا
عارضة لهما والوحدة عارضة للحيوان فلا يكون موضوعهما واحدا والكلام فيه ولك
ان تقول ان الحيوان مفهوم واحد يصدق على افراد متعددة فذلك المفهوم من حيث انه واحد
في نفسه متكثر بحسب ما يصدق عليه فقد اجتمع فيه الوحدة والكثرة باعتبارين والحاصل
ان ههنا واحدا بالذات هو متكثر بالاعتبار كما ان حاصل الاول ان ههنا متعددا
بالذات هو واحد بالاعتبار قوله كالكاتب والضاحك للانسان فان قلت
كيف يقال ان الانسان عارض للكاتب والضاحك مع ان العارض هو الذي يكون
قائما بموضوع قلت العارض يطلق اصطلاحا على ما هو محمول على الشيء وخارج
عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك قوله ولا حاجة الى ان التدبير
اكد التدبير بان المراد بالنسبة تعلق خاص بالبدن بحيث تتمكن من تدبيره والتصرف
فيه دون غيره من الابدان الاخر كما ان للملك تعلقا خاصا بالمدينة بحيث يدبرها
ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فحينئذ ان النسبتان تدبيران
ومتماثلان في التدبير الذي هو محمولها للنسبتين ولا عارضا لهما هو عارض للنفس
والملك لان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما دون النسبتين نعم اذا اعتبر الوحدة بين
النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول واما اعتبر
بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة خارجا عن موضوع الكثرة او عارضة لها
وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير كان اتحادا في العارض المحمول
فظهر ان التمثيل السابق ليس من التمثيل الاعتباري قوله وهو من الواحد
بالجنس اولى من الواحد بالنوع تلك المرتبة لان جنس الشيء اعم منه محمول عليه في جواب ما هو
وان كان الفصل اعم افرادا منه والواحد بالذاتي اولى من الواحد بالعرض والواحد

والواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من
الواحد بالوحدة الوصفية وهو الذي ذكره الشارح فيما بعد بقوله والتي كوحدة
نسبة النفس [illegible] ثم التفصيل فالواحد بالشخص انه اذا لم يقبل القسمة ما بحسب الاجزاء
المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة ولا بحسب الماهية والتشخص كان
نحو الواجب اولى بالوحدة ثم المنقسم بحسب الماهية والتشخص فقط كالوحدة الشخصية
اولى مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والمفارق والقابل للقسمة الى الاجزاء المقدارية
اذا لم يكن منقسما بالفعل اعني الواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع قوله
عليها دونه اولى بالاتصال فيه ولا يرد ان الكم المتصل من الكم المنفصل وبعبارة اخرى
في القدم ومن تعدد والواحد لا تعدد فيها ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فجعل الواحد
عددا لوقوعه في العد فهو عنده عدد في نفسه ومبدأ لما عداه من الاعداد وليس
عنده كون العدد نصف مجموع حاشيتيه المتساويتين في القرب منه خاصة ثابتة لجميع
الاعداد ولا العدد ثبت والكم المنفصل عنده والنزاع لفظي قوله الفرد اي لا
اعني الواحد اطلاق الفرد على الواحد يقتضي ان لا يكون الفرد اخص من العدد مطلقا
عند من لا يجعل الواحد عددا كما ان الزوج كذلك على مذهب من لا يجعل الاثنين
عددا قوله والمنطقة المنطق قد يراد به الجذر ويراد به اعني ما يكون حاصلا من ضرب عدد
في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب
الثلثة في نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله كالاثنين والستة وقد يراد بالمنطق
ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة ويراد بالاصم ما يقابله قوله لانا اذا اعتبرنا آه فان
قلت هذا منقوض في الهيولى لانهم قالوا الهيولى التي بهذا الجسم متشخص واحد لا يزول
تشخصه ابدا فاذا قسمناه وجعلنا احد جسميه في المشرق والآخر في المغرب لزم ان
يكون هيولاهما متشخصا واحدا باقيا على تشخصيته الاولى اذ الهيولى بزوال تشخصيتها
يمتنع

والا لزم انعدامها وحدوث هيولى اخرى وكل حادث له هيولى فللهيولى هيولى
وايضا لا يلزم من اعتبارية الاعداد والمراتب عدة المعدودات اعتبارية جميعها فتثبت
بل ما تقتضيه قواعدهم ان الهيولى ليست في حد ذاتها متصلة ولا منفصلة ولا واحدة و
كثيرة فلا يكون متشخصة في حد ذاتها بل تابعة للصورة في هذه الاحوال وقولهم هذا
الجسم هيولاه متشخص واحد ليس معناه انها متشخصة في ذاتها بتشخص تقوم به بالذات
كما ان صورته كذلك والا لزالت الهيولى بطريان الانفصال كما يزول الصورة
بطريانه بل معناه انها متشخصة بتشخص صورته الجسمية فاذا ورد على هذا الجسم
الانفصال زال صورته الجسمية لانها متصلة في حد ذاتها فلا تجامع الانفصال بل
يزول ويحدث هناك صورتان اخريان واما هيولاه فهي باقية بذاتها تابعة
للصورة في الوحدة والتعدد فلم يلزم ما ذكر من بقاء الهيولى على تشخصها الاولي
بل اللازم ان الموجود الخارجي اعني الهيولى لا يكون في حد ذاتها واحدا ولا كثيرا
ولا متصلا ولا منفصلا ولا متشخصا واحدا ولا اشخاصا متعددة بل تجامع مع كل منها
باقية بذاتها معها وهم يلتزمونه فان قلت اذا جاز في المحل الذي هو الهيولى
ان يكون تابعا في تلك الاحوال لما حل فيها فلم لا يجوز ان يكون الحال الذي
هو العرض تابعا للمحل في تلك الاحوال بل هذا اولى فينتفي تحقق العدد وكانه
منك لا يكون واحدا بالتشخص سواء كان متعددا او متقاربة او متباعدة فلا يكون
له صورة واحدة تشخصية موجودة في الخارج وحاله في وحدانية وهو المطلوب فاندفع
ما ذكره ولا يخفى فيه قوله امور اعتبارية هي الوحدات وقد تحقق سابقا
ان الوحدة امر اعتباري فهو من ثواني المعقولات وسبق ايضا ان الاعداد كثيرة
منها فلا بد ان يكون ايضا اعتبارية من ثواني المعقولات عارضة للمعقولات الاولى
المنضمة بعضها الى بعض بحسب مراتب الاعداد والصور النوعية التي هي مبدأ الخواص

الخواص الاعداد امور اعتبارية ايضا لكونها حالة في الوحدات الاعتبارية قوله
الصادر بعينه اياه اراد بقوله بعينه انه من غير ان يزول او ينضم اليه شيء آخر وبه خرج
الكون والفساد والاستحالة وبقوله اياه خرج الباقي وهذا المعنى هو الحقيقي للاتحاد
لانه المتبادر من لفظ الاتحاد وصيرورة الشيء شيئا آخر بخلاف المعاني السابقة فانها
مجازية ثم الاتحاد بهذا المعنى الحقيقي يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك
شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس فيكون قبل
الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء
واحد كزيد مثلا فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فيكون قبل الاتحاد امر واحد وبعد الاتحاد
امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل حصل بعده والدليلان المذكوران يبطلان على
وجهي الاتحاد اما انطباق الاول عليهما فظاهر واما انطباق الثاني على الوجه الاول فبان يقال
الاثنان الموجودان قبل الاتحاد اما ان يبقيا معا بعد الاتحاد او لا يبقيا معا او
يبقى احدهما دون الآخر والاقسام الثلثة باسرها باطلة وعلى الوجه الثاني فبان يقال الامران
اللذان كان احدهما موجودا قبل الاتحاد والآخر حاصلا بعده اما ان يبقيا بعد الاتحاد معا
او لا يبقيا معا او الاول باقيا دون الثاني او بالعكس والاقسام الاربعة باطلة قوله
فلم يمكن التعقل ايضا ولم يمكن التعقل بما قد يحصل الاستحالة في الحس والتعقل على مذهب
من يقول انهما مختلفان بالماهية متحدان بالوجود الخارجي لاستلزامه وجود
الكل بدون وجود الجزء لان الوجود الخارجي هو المجموع دون كل واحد منهما فلا يصدق انهما
موجودان وان اريد ان كل واحد منهما موجود بذلك الوجود الواحد لزم ان يكون
واحد بعينه حالا في محلين وهو ايضا بديهي فاندفع السؤال بالكلية قوله وانت خبير
رد على صاحب المواقف وبيانه انما يسمع دعوى الضرورة في مقام يعد انكارها
فيه مكابرة كما فيما نحن فيه قوله واما التسلسل كما وقع في عبارة المواقف قوله على ما

ذكره الشيخ وغير التوصيف الاول وكان قد عرف اولا وحين اعترض عليه قيد بما ذكر
قوله وهذا التوجيه آه يشعر به قوله لانهما يتعلقان بان يوجد الموصوف ويتقدم
الصفة حيث اكتفى بهذا القدر قوله لا يقال اي في الجواب عن الايراد حاصله ان العالم
يجوز عدمه وحده ولا يجوز شيء منهما على الباري فيجوز الانفكاك بينهما من احد الجانبين
في كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك عنه في العدم فقط او الحيز فقط كان
كافيا في دخولهما في الحد قوله ليس على ما ينبغي اذ لا يجوز ان يقال يفعل الباري معدوما
او متحيزا بدون ان يفعل العالم كذلك قوله وفي كلامهم ما يشعر بل صرح بعضهم ان ادعوا
ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره صح لا يرد الموصوف
مع الصفة نقضا لما ذكره الامدي من الاكتفاء بالانفكاك من جانب واحد لانه كما لا ينفك
الصفة اللازمة عن الموصوف فكذا العكس قال الامدي ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها
ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا
ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انها عينه ولا غيره وهي ما امتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم
والقدرة وغيرهما قوله الهيولى جعل هذا المركب بمنزلة اسم واحد بمعنى العينية فعرف
باللام قوله فلان منهم من حاول اه وايضا ذكروا ذلك في الاعتقادات
المتعلقة بذاته وصفاته فلا يكون امر النيط محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح
قوله فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة ويجوز ان يكون الحامل على نفي
المغايرة محملين آخرين الاول فهمهم من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين الثاني
انه لما ورد ان علمهم ان استناد الصفات الى الذات اما بالاختيار فيلزم الحدوث في
القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة لعدم استناد القديم
الى المختار واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء تستروا عن

عن هذا بانها انما يكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات
لكنه لا يجديهم نفعا كما يظهر من نقل الشارح والظاهر آه قوله في الصفات النفسية اي
في جميعها لان الاشتراك في بعضها مثل المخالف لا التماثل لا عند القاضي والعلاف
من الاشاعرة قوله ان يسد كل منهما مسد الاخر اي في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة
قوله ام ان مسجدان مالا يتحدان عبارة قوله المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل اي
بعد ان يثبت ما هو مناط التماثل اي الاشتراك في جميع الصفات النفسية قصد ههنا الاشتراك
في امر ليس صفة نفسية لانها لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات والنفسية ليس كذلك كما تحقق
قوله وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف حيث قال واعلم ان الخلاف في التغاير يجاذب
ههنا فمنهم من لا يصف الصفات بالتماثل والاختلاف بناء على انهما من اقسام التغاير ولا
تغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات متغايرة
قوله فقد يتوهم اشارة الى منع آه نطابق لقول القاضي ابي بكر وان المخالفة في الغير بعدم
القول بالغيرية اما مع عدم توصيف الصفات بالتماثل والاختلاف بناء على انهما من اقسام الاثنينية
والتغاير اخص منها اما من قوله ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض الظاهر ان
تخصيصهما بالاعراض مع شمول الحكم للجواهر لان خلاف المعتزلة فيهما فلا يتوهم جعلهما
من المتضادين قوله والثالث منع المقدمة اي منع جواز افتراقهما نزول احد المثلين
ومنع ضرورة عدم الوجوب لجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له او منع
الزوال بطريان الضد لجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده
ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان اتصاف احد المثلين عن
المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى
وقوعه قلت لا نم ايضا كون ذلك الاتصاف مصححا للضد مع وجود المثل الباقي قوله
اذا كانا معنيين اشارة الى منع كون التقدم معنى بناء على ان المراد بالمعنى الوصف والعدم

القايم وبغيره كصفاته بل لا يسمى عرضا قوله فلا يتصف بالحادث فلا يكون محلهما واحدا
لا يرد انه وقع في حيز النفي فحمله ان يسد الادخال لا الاخراج قوله ولان العدم لا يزول بل يمتنع
بناء على ان زوال احد الضدين مع قيام المحل لا بشرط كما في بياض الثلج قوله وبقيد
لذاتيهما عن مثل العلم ولا يرد عليه انه وقع في حيز النفي فكيف يسد الاخراج لانه قيد
النفي دون المنفي بخلاف البواقي قوله فالاقرب ان القيد احترازا ورد التعريف عليه الها
امور اعتبارية فكيف يحصل منفاده وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله
يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان لانه وقع في حيز منع النفي اد معنى يستحيل اجتماعهما
لا يجوز اجتماعهما وهو قيد للمنفي فحمله ان يسد تعميم الحد وادخال شيء لا تخصيصه واخراج شيء عنه
فالاقرب حذف هذا القيد لعدم فايدته ههنا بخلافه في تعريف المتقابلين لان فايدته
هناك الاحتراز عن خروج المتضايفين فالتسوية من الشارح بين قيدي الحدين
مما لا وجه له قوله ويجاب اه ويجاب ايضا بان ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما
ويدل عليه تجويز بعض من العقلاء الاجتماع وبان المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان
لا يشتركان في الصفات النفسية ويرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين قوله
فيستدرك عليه امر من ان ذكر الاجتماع مبني على وحدة الزمان اعتذر
الشريف بانه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات
واحدة وان كان في وقتين فصرح بوحدة دفعا للتوهم المجوز في الاجتماع قوله
والحق انه احتراز انما كان هذا القيد وما بعده موجبا للاندراج والتعميم لوقوعه
في سياق النفي قوله وسلبه اعم اه يعني ان مفهوم الاعمى في حد نفسه مقابل لمفهوم العمى
في نفسه سواء كان اسنادا مفهوم الى سلب عدم البصر او نحوه اد مع قطع النظر عما دليه
الشخص يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما يجتمعان وانما اساوه لكذا او لكذا فاخص
من مطلق اسناده والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام قوله والاقسام لا

الايجاب والسلب لا يخفى ان مثل العمى والاعمى داخل في هذا القسم لان مفهوم كل منهما سلبا على
على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم كوجود الحركة
للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه فداخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بان
الضدين لا بد ان يكونا وجوديين اذ ليس العدمي منهما عدم الوجودي وتعقل
كل منهما بدون الاخر قوله اما اولا فناظر الى قوله احدهما انهما يجتمعان آه كما ان ما عداه
ناظر الى قوله وثانيهما ان من شرطه اه قوله فلان الكلام في الاسواد واللاسواد فقمن لان
في العدم المضاف وبهذا يعلم ان الايراد بالملزوم وعدم اللازم وارد لان المراد
بعدم اللازم ح عدم مضاف الى اللازم قايم بالمحل الذي انتفى عنه اللازم فيتحد
موضوعا قال ويندفع بان يقال عدم اللازم قايم باللازم والملزوم بالموضوع فلا يتحد
موضوعهما فالحق في دفع الايراد ومنع امتناع الاجتماع في الكذب في مقابل الايجاب
والسلب كما سنذكره نقلا عن الشيخ قوله احدهما اه حاصله تخصيص التعبير بما في المورد
والتحقيق الذي سمعته عن الشريف ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان
على النسبة والقضايا المشتملة على النسب عقلية ايضا فموضوع النسبة ايجابا وسلبا
من الامور الذهنية فظهر اعتبار وروده على محل هو العقل قوله وثانيهما الى تحصيل
الخ هذا الكلام ظاهري والتحقيق انه اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر صدقه
على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلي لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا
سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب والحال على نسبة فمفهوم
الفرس واللافرس ان حرف ان على هذا الوجه متباعدان في النسبة غاية التباعد
ومتنافيان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار خارجان
عن اقسام التقابل فان قلت يعتبر في مفهوم التقابل الحلول في موضوع او محل
كما في الصور النوعية ولا حلول ههنا قلت نقل الكلام الى مفهومي التناقض

والاخص المأخوذ من على الاعتبار الى قوله وفيه نظر والحق منع كون المتضادين
المشهورين غير وجوديين ومنع اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري و
التمثيل بالصحة والمرض مبني على القول بان المرض صفة وجودية بل قد يكون احدهما
الخ فلا يستقيم ايضا ان يكون الحصر باعتبار المشهوري لعدم تباين الاقسام قوله
على ان يقال الزوجية والفردية يصدق اسم المشهوري على الايجاب والسلب ايضا قوله
وبهذا الاعتبار يكون معروض التقابل اعم آه وانت خبير بان ليس هنا كلي الا مفهوم
التقابل وما صدق عليه من الامور الاربعة المخصوصة فان اريد بمعروض التقابل واحد
معين منها لم يصح القسمة ايضا وان اريد به مفهوم معروض التقابل فهو في حكم مفهومه
والاقرب في تقرير الجواب ان مفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من التضايف وكذا من
حيث انه معروض لخصوصه من التضايف اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي
من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة
اخص بالطبع فيكون المعروض اعم والعارض اخص وان جعل مفهوم التضايف جنسا
لمفهوم التقابل تقرر الجواب بان مفهوم التقابل من حيث هو مندرج تحت التضايف
وفرد من افراده واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه كالحيوان
فانه تحت مفهومه مندرج تحت الجنس والعام يندرج تحته من حيث الصدق
او يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا قوله محموليته على الكل بالتشكيك
ولا شيء من الذاتي يكون مقولا بالتشكيك ما هو ذاتي له وفيه ان ذلك انما صح
في الماهيات الحقيقية دون المفهومات الاعتبارية قوله السر بضم قوله واوضح ذلك بان الخ
ذا بيان الحيلة دليلا مستقلا كما في ساير الكتب الكلامية لعله لتنبيه على ان الوضع اذا كان
لازما كان رافعا رافعا للملزوم ايضا وبان الرافع بواسطة قد يكون اقوى اولا ترى
ان النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة قوله وفي

وفي التجريد ما سواه وفي النسخ التي رايناها والطين عليها شرح الاصفهاني هكذا
واشدها في السلب والايجاب قوله وبه يظهر ان ليس له آه وانت تعلم من تحرير
الشرح ان هذا التوهم حيث يرى ان الايجاب والسلب امران عقليان
واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين هيهنا في الخارج
اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية
فاذا حصلا في العقل فان كل منهما يعد الى الاعتقاد فالمتقابلان هيهنا يوجدان
في الذهن وجودا حقيقيا او في القول اذا عبر عنهما بعبارة وجودا مجازيا واما تقابل
التضاد فباعتبار وجودهما في الخارج منتسبا الى موضوع واحد في زمان واحد وكذا
المتقابلان بالتضايف متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد من جهة
واحدة على قول من قال بوجود الاضافة في الخارج واما من قال بعدمها مطلقا
فالتقابل باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج والعدم ايضا موجود في
الخارج ويقابله مع العمى باعتبار ذلك الوجود فاحد المتقابلين موجود في الخارج
فان قلت قولنا هذا اسود وهذا ابيض متقابلان اذ لا يمكن اجتماعهما في الصدق
فمن اي الاقسام هو قلت التقابل بين القضيتين المذكورتين متفرع على تقابل مبدا
محموليهما فهو راجع الى نوع الحقيقة قوله ضرورة امتناع اجتماع القضيتين وارتفاعهما
والحق ان تقابل السلب والايجاب اعم من التناقض وامتناع الارتفاع انما هو
بين المتناقضين فقط وقد يسمى الموجبة والسالبة بالمتضادين لصدقهما اياهما
في امتناع الاجتماع فقط قال الشيخ في الفصل السابع من المقالة الاولى من الفن
الثالث من منطق الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة النقيض
بل هو مقابل له من حيث سالب لمحموله مقابلة اخرى فليسم من المقابلة تضادا اذا
كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد

في اعيان الامور قوله ليس بلازم كالحركة من الوسط واليه فانه لابد ان يتوسطها
سكون في المشهور قوله بل يشبه الكثرة بالانقسام وانت خبير بان تفسير الكثرة
انما في بيان ضعف الوجه الثاني بكون التفسير بحيث لا يعم غير ظاهر في مقابل الايجاب
والسلب بل ظاهر في عدمه لانه يبين ليس الانقسام وسلبه لا بين الكونين
المتغايرين لهما لا يقال في العبارة مسامحة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام
لانا نقول هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يمكن اجراؤه في الكثرة ضرورة ان حقيقتها
مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات
الانقسام وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له
ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا
وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك
الحقيقة خارج عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما
تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصود القوم في هذا المقام الا ان بين مفهوميهما
تقابل بالذات بالعرض قوله فقد لتوهم تضادهما اي لو هم الا ان العقل الفعال
يقتضيه بناء على ان اتفقهم على نفي التقابل بين حقيقة الوحدة والكثرة لا بين افرادهما
والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة معينة
من وحداتها لكل واحد منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة مبطلة اياها فلا يكون
ذات تلك الوحدة متقابلة لما هيه الكثرة قوله والكل ضعيف اي كل من وجهي
نفي الامام ضعيف اما الاول فيمنع غاية الخلاف واما الثاني فيمنع كون الموضوع واحدا
شخصيا ذلك ان تحمل الكل على جميع ما سبق المنهج الخامس في العلة والمعلول قوله
وجوب الشيء معها اما بالفعل واما بالقوة وكما ان العلتان يشتملان الاعراض الى توحيدها
الاعراض اما بالفعل او بالقوة قوله لان الشيء يستند اليهما فخصتا باسم علة الماهية

والغاية الداعية هي المتوجه اليها بالذات والعرضية ما سواها والمتوسطة هي التي لا واسطة
بينها وبين المعلول والبعيدة بخلافها فالغاية الوسطى كالعفونة بالنسبة الى الحمى
والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وكذا في سائر العلل والعلة العامة
هي التي يكون جنسا للعلة الخاصة كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة
الخاصة كالبناء وكذلك في سائر العلل والمشتركة ما يكون لمعلولات متعددة
والخاصة بخلافها فالعلة الفاعلية المشتركة كالبناء للبيوت والخاصة كالبناء
لهذا البيت وكذا في سائرها والفاعلية بالقوة كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال
حصول الجسم في مكانه الطبيعي وبالفعل كالطبيعة التي يصدر عنها الحركة حال عود الجسم
الى مكانه الطبيعي والمادية بالقوة كالنطفة بالنسبة الى الانسانية وبالفعل كالحسن
بالنسبة اليها والصورية بالقوة كصورة الماء فيه حين كون المادة هواء ومتلبسا بصورة
الهواء وبالفعل الماحي كذلك والغائية بالفعل والقوة كما اذا لم يصل الجسم الى المكان
الطبيعي وبالفعل لحصول الجسم في مكانه الطبيعي لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا
وفيه نظر لجواز ان يكون مع جميع جهات التاثير وجوده عند ما لم يصل الى حد الوجوب
فاذا فرض وجوده معه بلا امر زائد يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح
ليكون محالا بل يلزم ما يمنع استحالته وهو وقوع الطرف الراجح المستند رجحانه
الى العلة التامة لا الى ذاته حتى ينافي بما تقرر عندهم فالصواب الاستدلال بان
المعلول لو لم يجب حصوله مع العلة التامة فلنفرض وجوده معها من المختار تارة
او فعلها في زمان وعدمه معها في زمان آخر فاختصاص الوجود بذلك
الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الآخر لزم ان لا يكون العلة التي علة
تامة وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل
من العلة التامة مشترك بين الزمانين اذا فرضنا ان المختار مع ارادته او فعلها

موجود في الزمانين معا فلا يتصور معه ترجيح بخصوص احد الزمانين هذا
ما افاده الشريف وهذا معنى المعلولية والعلية وتوضيحه ان قولنا
عدم الاثر في نفس الامر لانه عدم المؤثر فيه حاكم بسببية الفعل او حاصله لم يوجد
فيه لعدم وجوده فيه فالعقل جازم بصحته كما يحكم بصحة قولنا وجد الاثر فيه لوجود
المؤثر فيه والذي لا يقبله هو قولنا حصل عدمه في نفس الامر وحصول عدمه
فيه على ان يكون الخارج ظرفا لحصول العدم فيه لا لنفس العدم ولا للوجود الذي
اضيف اليه العدم في المعنى فالعلية والمعلولية صفتان عدميتان والعدم في
نفس الامر وقد يتصف منها بما هو معدوم اتصافا ما صدق عليه المعدوم
بمفهومه فاذا اراد العقل ان يحكم بالاتصاف يحتاج الى تعقلهما فيظهر الثقافة
في العقل على انه اثر في نفسه في نفس الامر ولا على انه متحقق في العقل بحيث يوجد وجوده
وجوده بعدمه عدمه ثم اعلم ان ما عدا المعد يشارك العلة في هذا الحكم كالمادة
والصورة والشرط وارتفاع المانع اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول
لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بجزئه بديهة واما الشرط وارتفاع المانع فلا يبقى ايضا المعلول
بعدهما لامتناع تحقق المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واعترض عليه بان ما ذكر يوجب
احتياج المعلول في تحققه او بقائه الى علة ما لا الى علة الموجبة له او حتى يعدم بعدمها
اذ من الجائز ان يكون المعلول واحد علتان مستقلتان على سبيل البدل فاذا
اوجبه احدهما ثم انعدمت توجد الاخرى في زمان انعدام الاولى فتوجب المعلول فلا
يلزم انعدامه عند عدم علته والبرهان القائم على امتناع اجتماع علتين مستقلتين مثلا
على البدل اجاب الشريف بانه لا استحالة في ان يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان
على سبيل البدل بمعنى الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت
من ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تلك العلتين فتوجد المعلول
المعلول ثم يعدم تلك العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل كما سيظهر من البحث المعول
عن الشريف في المبحث الثالث فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا له والمحقق
بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرط يتم به العلة التامة لحركة المني وحصول
الحركة اعني حركة المني علة معدة لحصول المني في موضع مخصوص ثم حصوله فيه زمانا مع
امور يتجدد هناك علة الاستعداد لقبول الصورة الانسانية فيفيض على المني تلك
الصورة من المبدا الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير الاب
فلذلك جاز بقاؤه بعد الاب فليس ههنا بقاء معلول بعد علته وكذلك البناء
من حيث هو متحرك حركة مخصوصة علة فاعلية لحركة تلك الامور وهذه الحركة معدة
لاوضاع مخصوصة وما يترتب عليها من الشكل المخصوص والعلة التي عليه بهذه الاوضاع
هي طبايع تلك الامور واما ذوات الامور فهي معلولة لعلل اخرى ولما وجب انعدام
الحركة المعدة عند وجود البناء وجب بقاء ان لا يبقى عنده علة تلك الحركة المعدة اعني البناء
على حاله لما كانت موجبة لها اعني كونه متحركا بتلك الحركة المخصوصة والا وكذلك فلا اشكال
وكذلك النار لمجاورتها للمعاندة مادية لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدا
فلذلك جاز بقاؤها بعد النار لكون الاخرى مستقلة بالعلية فيلزم ان يكون
في زمان واحد محتاجا الى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاج اليهما لا يقال منشا
الاحتياج الى كل واحد هو عليتهما له ومنشا عدم الاحتياج اليهما علية الاخرى
له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شي الى اخر في وجوده وعدم احتياجه
اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين
فاجتماع علتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع الحق فيكون اجتماعهما
مستلزما لا محالة وهو استبدالهما لم يكن شي منهما علة فالتمام كلاهما خلف
المتعدد وقد يقال جاز ان يكون الكل منهما تاثير تام كما هو المتنازع فيه وليس بلازم

منه كون كل جزء العله فان قلت فمعنى تاثير كل واحدة عن تاثير الاخرى قلت
هذا رجوع الى الوجه الاول فتامل كذا ذكره الشريف ولعله اشار بالامر بالتامل
وبايراد لفظة قد الى تزيف الوجهين بان مرجع الاول الى لزوم اجتماع الاحتياج
والاستغناء ومرجع الثاني الى ان وجود التاثير التام من كل واحد غير ممكن الا باستقلال
تاثير احدهما لحصول الحاصل فلا بد من ان يصار الى الاقسام الباقية التي كلها خلاف
المقدر وذلك لحرارة الحرارة آه وفي تحرير الشريف رد عليه حيث قال ان اراد
بمثلها فراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فان
العله طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من
العله والمعلول متعددا قال في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده
الى علل مختلفة بالنوع والمناقشة بدفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي رد
على صاحب المواقف وانت تعلم من تحرير الشريف آنفا انه لا يجدي بطائل لان التوارد
ح من الانواع على الانواع والكلام في توارد ما على النوع الواحد كما سبق عن الملخص
آنفا والجواب ان مفهوم الحد وفي تحرير الشريف رده حيث قال بالخصوص الاعراض
انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناسيا من اقتضاء العلة المعينة
دون الاحتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي
معللا بعلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه
محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة وهذا
الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم استغناء عن خصوصية كل منهما
لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل
الواحد الشخصي بعلل مستقلة انتهى كلامه واقول ايضا على جواب الشارح ان الواحد
بكل منهما اذا كان توارد آخر كما صرح به كان امتناع الامام عن الاستناد الى العلة المعينة

له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص بل الخصوصية ايضا في الط
امر اعتباري والمراد ايضا منها الا والمخصوص كما لا يخلو عن الاشارة
اليه مظنة الكذب التي هي كلمة زعموا غاية الامر انهم عبروا عن ذلك الامر المخصوص
تارة بالمصدرية وتارة بالصدور او يكون الذي يجب عنه المعلول واخرى بالخصوصية
واطلقوا هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز تحكمات لا يتعقدها
شبهة اذ يجوز ان يكون لكل واحد خصوصية مع امور متعددة ومشاركة في جهة
واحدة او غير مشاركة فيها ولا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلمنا انه لا بد
من خصوصية مع كل صادر مع كل صادر بعينه لكن لا نم ان الخصوصية
المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعاية حتى يلزم وجوه ما لجواز ان يكون
فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له
خصوصية مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل هي ما له مدخل في الصدور
ولا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا او بعد ح يكون المبدأ والعوارض
صفات حقيقية لان الواحد الحقيقي متصف في حد نفسه الخارج بالسلوب والاضافات
وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب
عنه والمسلوب انما الموقوف على تعقلها هو العلم بالاتصاف فاتصافه بها في حد
نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة لم يكن الواحد واحدا حقيقيا
وهو ظ والا فالتعقل بالسلوب والاضافات والقابلية وارد والفرق بالحكم على
ان اثبات المطلوب يتوقف على وجود الخصوصية بل يكفيه تعددها على المعلول اذ
يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو باعتبار لان العلة الموجدة يجب ان يكون
موجودة قبل المعلول فعلية بالذات وانه يجب ان لها خصوصية مع ذلك المعلول

ليست لها تلك الخصوصية مع غيره ولم يلزم صدق قولنا وان سلم اللزوم فلا
يناقض بين قولنا صدر عنه او لم يصدر عنه الا انهما مطلقتان وان قيدت
احديهما بالدوام كانت كاذبة لما كان لما ان تعدد الادراك فظهر انه كلما تعدد
المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد
المعلول وهو المطلوب وردها حاصله ان الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار
انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد حكموا بان طبيعة ادراكها واحدة لتخلف
تخلف الاثر فلو وجدنا آثار المختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها
على اختلاف المؤثر وتعدده بل هذا هو المتنازع فيه اي الحصول في حيز ما
بان يكون للحيز اثر الجسمية باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه ويكون قبول الاعراض اثر الها
بالاعتبار الاعراض الحالة فيها وقد تعدد وههنا الشرط فانهما يستندان الى الجسمية الى
لا يتكلم في كون الجسمية محلا لوصف بالفعل وكونها حاصلة في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما
عنها بتوسط الحيز والحال كما ذكرتم بل في قابليتها لهما ولا شك انهما من عوارض ذات
الجسمية المعللة بها واما الرابع فلان الفلاسفة الخ وبه يندفع ما نقله الشريف من
النقل الدال على امكان اخذه الزاهبا كما اشار ايضا الى ضعفه الشريف لكنه النقل
بعد تسليم كون النقول اثرا اي لا لم يكن النقول بل الفعل يمنع الثاني ايضا اثرا او ليسا
من الموجودات الخارجية كالمعالج النفساني في الامراض النفسانية فانه من حيث
علمه بتحصيله ازالة ذلك المرض وارادته لذلك لازالته مستعمل معالج ومن حيث
اتصافه بذلك المرض وارادته زواله مستعمل معالج واما في الامراض البدنية فالمغايرة
ظاهرة فيكون لغوا وقد يمنع بان الفاعل قد يفعل ويوجب معلوله ويكون
واحدا من جميع الوجوه كالواجب عند الفلاسفة فانه يمتنع ان يوجب صفاته ويتصف
بها من جهة واحدة خلافا للاشاعرة فانهم جوزوا ذلك قالوا الصادر منه على

على ذاته قابلية به مع كونها صادرة عنه فهذا كالبحث المتقدم في كونه صالحا لان
سارع كما سلف عن الشريف في تحريره هناك بطريق الاعتراض على الدليل منع
الوصف دون اثبات الجنبين الا ان يرجع اليه من حيث هو فاعل يستلزمه
اي قد يستلزمه بناء على ان الفاعل يمكن ان يستعمل بعض الصور ويوجب المفعول
بخلاف الثاني بل لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل شيء من الصور
والفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فهما متنافيان وقطعا فلا
يستندان الى جهة واحدة ... وقيل من طرف المستدل بعد تسليم ذلك
المنافاة اشارة الى المنع الضمني وانت تعلم دفعه من تحريرنا كلام المستدل آنفا
واما المنع الصريح فيندفع بان الكلام في جهة واحدة ويجاب بانه مبني على ما قال
اولا في تحرير الدليل الاول فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا لسلك سمعت
من المنع هناك فالاقرب في الجواب ان يقال الوصف من اثبات الجنبين ارجاع
المنع الى الوجوه الخمسة التي هي مدار الحكم بتنافي الايجاب والقبول وهذا هو
ما يرفع عن الشهود تصحيح الاعتراضين على الدليلين ولا يمنعون دوام تلك
الافعال اي زمانا او عددا الا انه يتناهى بحسب الشرع متفق عليه وهذا التحرير
احسن من تحرير الشريف وهو ان اللاتناهي في المدة والعدد قد جوزه المتكلمون
لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائما ابدا ولا يتصور ذلك لا بدوام
الابدان وقواها فيكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تاثيرا غير متناه زمانا او
عددا ومعنى هذا انه بوجه اما بسعد المتكلمين ما لعالمين بالنار او بدل النار
بالعادي الطاهري ويشترطون فيه الوضع قال الامام معنى هذا الكلام
ان القوة الجسمانية لا يظهر منها اثر الا في محلها او فيما يجاوز محلها او فيما يجاوز ذلك
المجاور وتاثيرها فيما كان اقرب الى محلها اسبق من تاثيرها فيما كان ابعد

بان المار لا يسخن آه اشارة الى ان اعتمادهم في اثباته على التجربة كما ذكره الامام ويرد
عليها ان التجربة ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية ودعوى الضرورة ههنا
غير مسموعة فقد ثبت انه لم يظهر بما ذكر ان الصور والاعراض انما تفعل بمشاركة الوضع
وذلك ان المصنف اذا قلنا ان القوى الجسمانية متناهية بحسب المدة والعدة
والشدة اردنا انها متناهية مطلقا فلا بد ان يبين اولا ان تلك القوى توصف
بالتناهي واللاتناهي وان اتصافها بهما انما يكون بهذه الاعتبارات فقط ثم يبين
ما بناه على كونها متناهية بحسبها فيظهر انها متناهية مطلقا ويحصل ما ذكره في بيان
وجه عروضها للكم بالذات الظاهر وجه عروضها لما عداه من القوى المؤثرة وغيرها انها
اما ان يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد وذلك هو التناهي واللاتناهي
في العدة واما ان يعرض للكم المتصل فهو تناهي المقدار ولاتناهيه فان كان
المتصل غير قار الذات يسمى ذلك العارض التناهي واللاتناهي بحسب المدة ثم ان
الكم المتصل قد يعرض لاتناهيه بوجه آخر وهو ان يعتبر انقسامه بالانفصال مرات
غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة من
مراتب الانفصال لكن يعرض باعتبار للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة
والاتصال زمانه ولكن باعتبار ما نقصه كما يكون بحسب الشدة
او مع فرض الاتصال في العمل نفسه اما اتصال عمل واحد الى ما لا يتناهى بحسب الزمان
او اتصال اعمال الى ما لا يتناهى لا في زمان او لو وقع في زمان وكل زمان
قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع
فمصدرها هو اشد واقوى فلا يكون مصدر الاول غير متناه في الشدة والمقدر
خلافه ظاهر او ممنوع عليه لكون المعاوقة فيه اقل اعترض عليه صاحب المحاكمات
بان القوة القسرية اذا كانت غير متناهية لا يظهر عندها زيادة ممانعة الكون

الكون على ممانعة الصغر ولا يؤثر تلك الزيادة في مثل تلك القوة وجوابه ان
زيادة المعاوقة في الكبر وان كانت قليلة لا بد ان يكون موجبة للتفاوت في الحركة
مع اتحاد المحرك سواء كان ذلك المحرك متناهيا في القوة او غير متناه فيها ولولا كانت
الحركة مع المعاوقة التي هي تلك الزيادة كهي لا معها وانه باطل بديهة من غير
انقطاع كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة فلك الثوابت مع انهما غير متناهيتين
عندهم اجيب عن الاول ورد بانه لما جاز ثبات القوة الجسمانية مع غير متناهية
وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار
لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يكون مبادي
لها ايضا وقيل المراد بالمبدا اراه يعني المراد بالمبدا ههنا ليس الا المبدا
بحسب عدد الاعمال ومقدارها لا بحسب المسافة التي يقع فيها الحركة وهذا ظاهر
المنع الذهول عن المراد وقيل الكلام فيه لان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة
ظاهر كما صرح به اولا فالبرهان المذكور انما اقيم على امتناع اللاتناهي بحسب المدة
والعدة وفيه نظر لان احد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت
بالاعتبار الثالث اي بحسب الشدة والسرعة لجواز ان يكون القوة غير
متناهية بحسب المدة ويكون تحريكها لاحد الجسمين بحركة اسرع من حركة الآخر مع
امتدادهما الى غير النهاية وكذا الحال في اللاتناهي بحسب العدة لان الممنوع هو اللاتناهي
بحسب الشدة لا التفاوت بحسبها وليس يلزم من استحالة الاول استحالة الثاني
لجواز ان يكون كل حركة من حركات الجسم الصغير اشد مما يقابلها من حركات الجسم
الكبير ولا يكون شيء من حركات الجسم الصغير غير متناهية في الشدة نعم يكون
حركاته متساوية بحسب الشدة وبهما يكون بعد والجواب الصحيح عن الرابع
ان التفاوت بحسب الشدة اي السرعة يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة

لانا اذا فرضنا قوة جسمانية غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر في زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما اصغر بذلك التحريك وقع التفاوت بين الحركتين في السرعة وجب ان يكون عدد حركات الاصغر اكثر مع لا تناهي عدد حركات الاكبر لان مدتها غير متناهية على الوجه المذكور فاذا جزئت تلك المدة الى اجزاء متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر وهو المحذور اللازم من جهة العدد وان نظرت الى ان مقاومة الاصغر اقل مع تساوي التحريكين وجب ان يكون زمان حركة الاصغر اطول مع انه يجب ان يكون زمان حركته غير متناه ايضا وهو المحذور اللازم من جهة المدة لكن كون القوة قوية يقتضي ان المحكوم عليه ههنا ليس الحركة بل كون القوة قوية على تلك الافعال وفي هذا نظر لان الحكم اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم منه الحكم عن التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر بعد تسليم تاثير القوى اي لا نم تاثير ما تاثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم يوصف باللاتناهي في التاثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلام الحكماء انها مؤثرة تاثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي ذكره ايضا موقوف على ان لها تاثيرا طبيعيا او قسريا من الاعراض التي لا تنقسم حتى اذا انقسم ذلك الجسم بقسمين انعدمت تلك القوة بالكلية كما ينعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا ولو سلم ان له قوة هي جزء القوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة اذا حملوا حجرا مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على حمله في تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا ولو سلم فيجوز تفاوت القوة

القوة في اجزاء الجسم فلا يكون النسبة بينها على نسبة انقسام الجسم او لا يرى ان التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول ايضا للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا ان اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا يخلو عن مقاومة بعضها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المقاومة الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف فربما يسبق الى الوهم ان الامام ذهب تارة الى بداهة الدعوى التي هي بطلان الدور كما في الملخص حيث قال احتياج كل واحد من الشيئين الى الآخر اما بغير واسطة معلوم بالضرورة ومرة الى الكسبية كما في الاربعين وبينها بالدليلين المذكورين في الشرح بقوله بان التقدم وبان نسبة المحتاج ويعنون الاول منهما بالاولى والثاني بالاقوى كم هذا الشيئين من الامام بما بعده ما اعترض على الدليل المذكور اولا بما اشار اليه الشارح بقوله فان قيل ان اريد الخ وانما ذكر الشريف في بيان جعل الامام الدليل الثاني اقوى من ذلك الاول الاولى ان يحمل النسبة بكيفية التغاير الاعتباري ويلح بهذا البيان الى ان قول الشارح التحرير والحل اي كل من البيانين ضعيف لان التغاير الاعتباري كاف منظور فيه اذ لا يقال في البيان الثاني بانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان يستفاد منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان اذ لا دور الا مع اتحاد الجهة بخلاف البيان الاول كما لا يخفى فتبين من بياننا هذا ان الضمير في قوله وربما يستدل لاصل الدعوى التي هي بطلان الدور لا التقدم الشيء على نفسه الذي هو من استحالته بالضرورة كما توهمه ظاهر كلامه من السياق وذكر التقدم في الدليل الاول اعلم ان الامام قول الدليل الاول المرضي عنده هكذا والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه فيلزم مع افتقار كل واحد الى نفسه وانه

رح او الافتقار نسبه لا يتصور الا بين الشيئين انتهى كلامه اعترض عليه صاحب اللباب
ونقله صاحب المواقف بانه ان عنى بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده
امتناع الانفكاك مطلقا فقد ينعكس ولا امتناع كما بين المتلازمين وان
اريد امتناع الانفكاك مع ثبوت تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التاخر ما جاء في التقدم
حيث يقال ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تاخر الشيء
عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيصح بطلانه لانه عين المتنازع
فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتبيينه فكانه شبهة مشتركة بين الدليل المردود و
المرضي اقول لعل اصل الدليل في عباره الامام هو ان الافتقار نسبه لا يتصور الا
بين الشيئين و يا في المقدمات تصوير لتقدمه وتوطئه لا من الدليل في الحقيقه حتى يتجه
انه اعادة للدعوى ثم الذي اظنه ان نقل الشارح التحرير لا يخلو عن زهو الى ما قلت
حيث طوى الباقي واكتفى بالاصل وقال التقدم والتوقف او الاحتياج نسبه
لا تعقل الا بين الشيئين وعليك بتتبع ما اوردت به كثيرا او بسطا ما كتبت به بعبارة
من الدقة اللطيفة الشان والزهرة الخفية المكان   نسبه المحتاج اليه الى المحتاج
الوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا وكذا استلزم عدمها عدمه وعكسها
الامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة تامه وكذا لا يستلزم
عدمه عدمها بل يستلزم عدمه عدم علة باسرها او عدم علة معينة منها فان
قلت ان لم يجز تعدد العلل لوجود المعلول على وجه علة معينة وان جاز لم يدل
عدم العلة المعينة على عدم المعلول قلت عدمها يدل على عدم معلول معين
مستند اليها فان عدم النار يدل على عدم الحرارة النارية ولا يتصور فيها ان
يكون غير النار علة لها ولا يصح ان يقال وجود الحرارة النارية ايضا يدل على
وجود النار لان العلم بكونها نارية لا يحصل الا بعد العلم بوجود النار فيكون دورا

دورا   قلنا المراد بالتعدد بهذا الجواب لصاحب اللباب في دفع اعتراض
الامام على تعدد العلة   اجتماع العلتين اى اجتماع الامر الخارج عن الجملة
الذي هو الواجب مع جزء آخر من اجزاء الجملة على معلول واحد هو ذلك البعض
من الجملة الذي كان معلولا للامر الخارج لما ذكر من قوله لاستلزامه كون ذلك
الجزء علة لنفسه ولعلله   مع تعدد الواجب لان الخارج عن الواجب وجميع الممكنات
لا يكون الا واجبا آخر فيلزم تعدد الواجب قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالايجاد بدفع ما ذكره من الترديد باعتبار شق آخر لانه لا شك في فساد
الشق الثاني ويدفع ايضا قوله ولو سلم كما بينه بقوله واقل ما لزم آه ثم قوله واحدا ما
بالجملة اه يدفع قوله سلمنا ذلك اى ما لزم من كل واحد من المرادين   الا واجبا
اذ لو كان الخارج عن جميع الممكنات ممكنا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا   وهذا
بخلاف المجموع وبهذا تبين اندفاع النقض الاجمالي   لزم تعدد المعلول بعد
الجزء الاول الذي لزم ان يكون علة الكل علة له ايضا: قلنا هذا الا بعد ح
اه الجواب الملتقطة من تحرير الشريف مع زيادة بيان من قبلنا ان معنى الاستقلال
المؤثر بالتاثير ان لا يكون له شريك في ذلك لكن يكون ذلك الشريك المعاون
صادرا عنه والمؤثر المستقل بهذا المعنى هو الذي سميناه علة موجبة كافية في ايجاد
السلسلة وهي التي على المجموع لما له مدخل في تاثيره وهذا الاستقلال لا ينافي
اعتبار شريك معاون في التاثير صادر عن المستقل اذ الملتفت في اعتبار معاون
لا يكون منه وكذا لا ينافي اعتبار شرطه في التاثير خارج عن ذات المستقل وان كان
معتبرا في المسالة واما مادة المعلول المركب وصورته فيجب ان تكون اجزاء
لعدم العلة المستقلة ايضا وبهذا المعنى من الاستقلال يتم الاستدلال المذكور ولا يمكن
ح ان يكون ما عدا المعلول الاخير علة مستقلة للجميع على معنى ان لا يكون له شريك في التاثير

في تلك السلسلة والا كان موثرا في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة موثرة و
لا يمكن ان يكون تلك العلة المؤثرة غير ما قبل المعلول الاخير والا لم يكن
مستقلا بالتاثير في السلسلة لكان له شريك فيه وبهذا المعنى من الاستقلال
يتم ايضا ما ذكره من الابتداء في الاستدلال على عدم جواز كون الجزء من الجملة
علة الجملة بعدم اولوية بعض الاجزاء وبان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون
علة الجملة وجه تمامه ان ما قبل المعلول الاخير غير متعين للعلية بالمعنى المذكور من
الاستقلال بل غيره من علله اولى لكان لحق فان قلت مجموع ما قبل المعلول الاخير
يشتمل على جميع الاحاد غير المعلول الاول فاذا تحقق تحقق الاول فيتحقق الجملة من غير
احتياج الى تحقق شيء آخر صادر عنه او غير صادر واما علته اعني مجموع ما قبل المعلول
الثاني فقد خرج عنه المعلول الثاني ايضا فاذا تحقق لم يتحقق الجملة بعد اعتبار
تحقق المعلول الثاني والاول فاحتاج الى معاونة المعلول الثاني ولم يكن المجموع
الاول محتاجا الى معاونته ولا شك ان ما لا يحتاج الى معاون في التاثير اولى بالعلية
مما يحتاج اليه وان كان المعاون صادرا عنه قلت ما ذكرته لا تعارض ما في
العلل المتعددة بالنسبة الى المتاخرة من الاقدمية والاكثرية تاثيرا ولا فتسلسل احتمالا
مدبر فظاهر ردوده ولانه لح فهذا المنع الى المنع المشار اليه بقوله وهذا
ايضا فاسد الخ بان تحمل عليتها اي تحمل علة الجملة التي هي سلاسل غير متناهية
الجزء الذي هو المجموع الخ بان يوجد من كل سلسلة مجموع معلولها الاخير فيجعل
هذا المجموع الخاص علة لتلك الجملة التي هي سلاسل غير متناهية وعلى اصل
الدليل منع آخر اجاب الشريف بانه لا شك ان الاحاد موجودات ممكنة كما ان كل
واحد منها موجود ممكن وكما ان الممكن الموجود يحتاج الى علة موجدة كما في الحادث
كذلك الممكنات الموجودة تحتاج الى علة موجدة كما في الحادث بالضرورة

بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة هي داخلة في السلسلة
كانت العلة الموجدة للكل جميع تلك العلل الموجدة للاحاد ومنع بقوله جميع
تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون
عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول بح لان العلة الموجدة
للشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير
متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء وما لم يتقدم المجموع على نفسه بالوجود
والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة تاخرا منها وبين تعليل
مجموعها بمجموعها وهما متغايران قطعا فالاول هو المتنازع الذي نحن
بصدد ابطاله بالاستدلال والثاني مما ينبه على بطلانه بديهة على اي وجه فرض
اعني سواء فرض تعليل المجموع بالمجموع على الاحاد بالاحاد على سبيل الدور
او لا على سبيل الدور وينبغي ان يعلم ان هذا الدليل انما يجري هاهنا
الدليل انما يجري في سلسلة الممكنات منصب في العلل لا متنازع في
المعلول اذ لا يلزم من اتحاد العلة الى رجب جزء من السلسلة الخلف الذي
ذكره المستدل بقوله فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة
غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبان عدم لزوم الخلف انما
لم يوجد ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى علة وغير متناه من طرف
العلة حتى يلزم الخلف والتناهي سلسلة غير متناهية الى علة مخصه
الخ هذا اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير النهاية ووجد بعض جملة معلول
معين الى غير النهاية وبعض جملة اخرى من علة متقدمة على ذلك المعلول الذي
هو اول الجملة الاولى بعدد متناه واما اذا تسلسلت المعلولات متنازلة
الى ما لا يتناهى فبعض جملة من علة معينة الى غير النهاية ويعتبر جملة اخرى من

من معلول هو بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الاولى بعدد متناه فيحصل في كل واحد
من هاتين الصورتين حد متناه احديهما فقط عن الاخرى بعدد متناه
مع لاتناهيهما اى لاتناهي الجملة الحاصلة من تضعيف الواحد   فالدليل جار
في الاعداد وللمتكلمين ان يقولوا الحوادث المتعاقبة قد ضبطها وجود خارجي
في الجملة فليست امورا وهمية محضة حتى يكون انقطاعها بانقطاع الوهم وورودها
باعتباره بخلاف الاعداد التي يتعلق بها برهان التطبيق كتضعيف الواحد
الى غير النهاية وتضعيف الالف فانها وهمية محضة ينقطع بانقطاع اعتبار الوهم
والفرق بين حكمي العقل والوهم ان العقل هو الذي يدرك الكليات ويحكم عليها
احكاما كلية منطبقة على جزئيات غير متناهية ولا يحتاج في ذلك الى ملاحظة
خصوصية كل جزئي منها واما الوهم فانه يدرك معاني جزئية متعلقة بامور محسوسة
فهو لا يدرك الانطباق الا جزئيا بين محسوس فان كانت السلسلة امورا محسوسة
فلا يتوهم الانطباق فيها الا بادراك تفاصيلها والوهم عاجز عنها وان كانت
امورا معقولة او مركبة منهما كان الوهم عاجزا عن ادراك الانطباق بوجه
آخر ايضا   ثم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها وللحكماء
ان يفرقوا بين المترتبة وغيرها بان المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة شيء
في درجته استحال ان ينطبق عليه جزء آخر بل الآخر ينطبق على غيره فلا جرم
يتصور في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا بل اذا
اريد التطبيق فيها احتيج الى ان يتصور كل واحد واحد من احدى الجملتين مفصلا
ثم يؤخذ بازائه واحد واحد على التفصيل من الجملة الاخرى وذلك مما يعجز
عنه الوهم والعقل ايضا وما ذكره المتكلمون من التصور الاجمالي كاف في
تصور الانطباق لا في الانطباق بحسب نفس الامر واستوضح ما ذكرنا من

من الفرق بين المرتبة وغير المرتبة بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على
الاستواء فانه اذا انطبق طرف احدهما على طرف الآخر كان ذلك كافيا
في ان ينطبق بازاء كل جزء من الاول جزء من الثاني وتوهم التطبيق بين اعداد
الحصى اذ لا بد هنهنا من اعتبار تفاصيلها فعليك بالتامل الصادق وايد
الموفق كذا افاده الشريف   والمحقق الطوسي قال ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي
عدم التناهي كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهية   فصحح الدليل
ومن اضيع به وهو صاحب الاشراق اعترف بانه حدسي يحتاج الى حدس سليم
بصحته وسماه برهانا عرشيا اعلم ان هذا البرهان الحدسي يعم الموجود والمعدوم
الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجري
في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل ذراعا غير متناهية
العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض   وقد يعين
الكبرى اى قد يبين الاستلزام في قول المستدل وهذا يستلزم تناهي
السلسلة ويجعل الدليل صالحا للمناظرة والزام الخصم من غير حاجة الى ضم
مقدمة حدسية   لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية اى لو وجد سلسلة
الاتصال لو سلم مرتبة بل جملة غير متناهية ولو غير مرتبة   ولو سلم فيمنع
كون الاقل اى الاتصال لو سلم فيرد منع كون الاقل … لجواز ان يكون الاقل
في الانتهاء والحل …   ضرورة احتياج المادة اليها فان قلت احتياج الشيء
في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج
لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الحال في نفسها متقدم على احوالها التي هي حلولها
حلول شيء آخر فيها وهذا امر ضروري قلت انهم قالوا ان الحال في شيء قد يكون
محتاجا في وجوده الى محله فيكون عرضا قائما بذلك المحل المتقوم بدونه ولا

كلام فيه وقد لا يكون محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة
الجسمية فانها حوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى وتحتاج اليها
في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان تحل فيها ثم مثل هذا
الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لعلته بناء على المنع
اعني الجبر في قوله لما مر على النفي اعني قوله لم لا يجوز ا ه ويتخصص المحل يكون
بالصورة المطلقة فمن قال منهم توجد الطبايع في الخارج فلا اشكال عليه
على مذهبه ومن لم يقل بذلك وادعى ان ليس في الخارج المتشخص صار زعمه
ان شريك الفاعل هو احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وتشخصه الهيولى
في تقومها بها بسبب قيام المتشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المتشخصة
علة لها سواء كانت متعينة او غير متعينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا
العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك التشخص بعينه لا العوارض
التي يستعد بها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك عد وا في العوارض المشخصة
امورا كلية لا تتصور استناد التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلق
وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص وبالجملة ان الصورة في اتصافها
بلوازمها محتاجة الى الهيولى فهي من هذه الحيثية متأخرة عنها ولا ينافي
ذلك تقدمها من حيث الذات فيجوز ان يكون علة لها لان عدم العلة يجب
ان يكون بذاتها وتشخصها لا بلوازمها ولا يتوهم ان تقدم الملزوم بالذات
توجب تقدم اللوازم لان ذلك وهم اولا ترى ان العلة المتقدمة بالذات على معلولها متقدمة
عليه بالذات مع استحالة تقدمه على نفسه والظاهر ان اطلاق الصورة و
المادة في المركبات الصناعية وكذا اطلاقهما في المركبات الممتزجة من العناصر
بالمعنى المذكور لان العناصر التي تحل فيها صور المركبات ليست متقومة بما تحل فيها

٨٩

فيها كالهيولى فالمادة بمعنى الجزء المادي اعم من المحل المقوم بالحال كما ترى
قلت قد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل ا ه هذا انما يدفع قوله وقد لا يكون معلولا
مقصود اللفاعل ا ه واما دفع قوله قد لا يكون معلولا بل قديما كما لعال الواجب
تعالى غاية الغايات فهو ان قولهم غاية للغايات او غاية لايجاد غيره او غاية للوجود
كله على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة نفي الغاية عن فعله تعالى والاشارة الى ان
ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية
فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا لانها غاية حقيقة لان الفاعل
الذي يفعل لغاية يكون غير تام من وجهين الاول من حيث انه يقصد
وجود تلك الغاية فانه لا بد ان يكون وجودها اولى به والا لم يكن غاية
له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود ويستفيد به تلك الاولوية والثاني
من حيث انه يتم بماهيته تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في فاعليته
ولما كان الله سبحانه تاما بذاته لا يتطرق اليه نقصان اصلا فادون لا غاية لفعله
بل هو فاعل بذاته الى غير ذلك من الذاتية والوضعية وغيرهما كما سبق تفصيل
هذه الاقسام وجريانها في غير العلة الفاعلية مع امثلتها في آخر المبحث الاول من
المنهج الخامس المقصد الثالث في الاعراض قوله وجعل بعضهم الاكوان من
المبصرات حتى قالوا من انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله والحق انها ليست
من المبصرات ولذا جعلها الشارح مقابلا لها لانا انما نشاهد الا المتحرك والساكن
والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا
ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها قوله
ان كان وجوده لذاته ومعناه ان وجوده الخاص الذي هو ماهيته تقتضي بذاته
عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة

الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فيكون واجبا قلت تلك الوجودات
ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في
اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستقل
عما عداه بالكلية قوله فان المحل اعم لشموله المادة والموضوع والمادة نوعان ن
متقابلان داخلان تحت المحل قوله بحيث يكون الاشارة بهذا القيد وان
اشعر بما هو الحق من ان معنى قولهم وجوده هو وجوده في الموضوع عدم الامتياز
في الوضع لا اتحاد الوجودين في نفس الامر لظهور امكان ثبوت الشيء في نفسه غير اناء
امكان ثبوته لغيره كيف وانه يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم الا ان
قوله بخلاف وجود الجسم في المكان فانه مغاير مترتب زائل توهم ان لا تغاير
ولا ترتب في وجود العرض في الموضوع وهذا وان امكن توجيهه بان المقصود
في الجسم اثبات المجموع اعني التغاير والترتب والزوال ولا شك ان هذا المجموع
منتف عن الاول الا ان كلامه في اول المبحث الثالث يدل على المعنى الثاني
ويؤيد الايهام المذكور حيث استدل على امتناع انتقال العرض بان وجوده
في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن المحل زوال الوجود في نفسه ولا يخفى
ان تقريبه انما يتم على المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم حينئذ من زواله عن محله زوال
وجوده كما في الهيولى مع الصورة وبالجملة لا يخلو كلامه عن الاضطراب قوله
اذا كان هذا اي ما ذكر من عدم امكان كونها ليست اقل او اكثر وكون ما ذكر
في بيانه تكلفا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من اعتراضه ثم الجواب عنه
قوله من الترديدات بانا لا نم ان النسبة الى الكم التار يكون بالاحاطة فقط
حتى ينحصر في الاين والملك بل قد يكون بوجه آخر كالمماسة من سطحي جسمين و
المطابقة التي هي الاتحاد في الاطراف وايضا فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء

الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ايضا فقد جاء التركيب وانه يوجب تكثر الاقسام
اذ يجوز ح ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف فيكون قسما
خارجا عن الاقسام المذكورة وايضا فمن الاقسام الممكنة النسبة الى العدد
الذي يكون الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه وايضا فالنسبة الى الزمان
لا تتعين ان يكون متى اذ لا يجب ان يكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون
متى فان للحركة والجسم نسبة الى الزمان وليس شيء منهما اليه كحصوله فيه وايضا
لا نم ان النسبة بالمنافية فلم ينحصر في ان يفعل وان ينفعل على ان انحصار ما بين
المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى الجوهر معقولة
كحلول العرض فيه وكون الجزء جزءا له وهو غير حصوله في الحيز قوله فالهاب مكررة
بخلاف البواقي لانها هيئات حاصلة بسبب النسبة الواحدة قوله وهذا مع
ما فيه لا تعدد ومن هيهنا قال الامام ان الاشياء التي يوقف عليها انحصار المقولات
في هذه العشر مما لا سبيل الى تحقيقه قوله الا انه يستشكل ويجاب بان المراد من ان
ينفعل حالة موجودة غير قارة لا المعنى المصدري قوله واعترض على جعلهما من
مقولة الكيف كما في المباحث المشرقية بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة
وهما خارجان عنها فينبغي ان يخرجهما عن تعريف الكيف كما هو المشهور
ويعرف بانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة في موضوعه اقتضاء اوليا ولا يتوقف
تصوره على غيره قوله فانا كثيرا والظاهر ان قول القائل في الجواب ورفع الحاجة
الى ما ذكر حق لان النقل الصحيح عن المحققين من الحكماء ان جميعها موجودة في
الاعيان بجنسها وان لم يكن موجودة بجميع انواعها كما في الاضافة ومقولة الفعل
والانفعال عبارة عن الحالة الغير القارة كما ذكرت آنفا نعم مذهب المتكلمين
على ان اكثرها لا يوجد في الاعيان لا بنوعه ولا بجنسه قوله مكابرة محضة وخروج

الى الكيف لا يعقل الا بانه من غيره او منه
غيره بل قد يكون تلك النسبة ح

كما ذكر في حواشي التجريد

عن حكم الضرورة والكتف وبهذا التقرير حسن ما زاده الشريف حيث
قال ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارى مريدا بها مع استوا
نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة اذ ربما يدعى النسبة المخصوصة لتصحيح الدعوى
الثانية وان لم نعلمها قوله بعض القدماء من المتكلمين هكذا وقع فى نسخ الكتاب
والمشهور فى الكتب هو الصحيح ان قدماء الفلاسفة قوله القائلين بوجوب الاضافات
حذروا قيام نحو الجواز والوجوب استدلوا عليه بان المضافين ان قام بكل منهما
منفصلا عن الآخر فلا بد ان تقوم بها اضافة واحدة لتربط بينهما الجواب ان الوحدة
النوعية كافية فى الربط بين المضافين ولا حاجة الى الوحدة الشخصية قوله ورد
بانا لا نم اه اى بعد تسليم كون التاليف وجوديا قوله وحدث بعد او الظاهر
ان تعالى وشئ مدل وحدث وكذا الظاهر ان يبدل الحدوث بالبقاء فى اخر البحث
فى قوله وحدوث آخر قوله فيكون زواله اه وفيه بحث تنبهت عليه فيما سبق من
من منع قيام العرض قوله وشئ من هذه المقامات اما فى الاول والثانى فظاهر اذ
يلزم فى الاول كون الشئ متقدما على نفسه وفى الثالث كون الكل متقدما
على جزئه واما فى الثانى فلان الوجود العينى ان اخذ مطلقا لم يكن متقدما وعلة
لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجود فى افراد ماهية
نوعية انما يكون بسبب تلك الافراد فلو عكس دار قوله ستما اذ الكلام مختارا
فان له ان يختار ايا شاء وايضا للارادة فى عرض منحصر نوعه فى شخصه قوله وثانيا
بانا نختار الح وثالثا بانه جاز ان يكون انتفاء العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون
آن مفارقته عن محله آن مقارنته لمحل آخر قوله بان يكون عرض نعتا لعرض
لا للجوهر فان قيام البعض بالبعض ليس اولى من العكس قلت يجوز ان يكون
احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا

ا فنا فه على [illegible] كان لا واحد [illegible]

علت ه

وحالا قوله وتمادى وفى المغرب المدى بفتحتين الغاية ومنه التمادى فى
الامر وهو بلوغ الغاية قوله على تقدير كونه وجوديا اشارة الى منع كونهما منفصلا
موجودين بل هما من مقولة الوضع التى هى من النسب الاعتبارية عند المتكلمين
قوله بل الحركة امر ممتد تتخلله فحاصل السرعة انه سكنات قليلة بالقياس الى
سكنات البطؤ وحاصل البطؤ ان الجسم يسكن سكنات كثيرة فى زمان قطعه
لمسافة ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة قوله
عايد الى الذات يعنى انهما ليسا امرين موجودين والموجود ليس الا الحركة المخصوصة
التى هى نوع من تلك الانواع المختلفة الحقايق قوله وبقاء الجوهر مشروطا بالعرض
آه اشارة الى ان العمدة فى مصيرهم الى امتناع بقاء العرض انهم قالوا بان النسب
المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث
لو جاز عليه العدم لما ضر عدمه فى وجوده فدفعوا ذلك بان شرطا بقاء الجوهر
هو العرض ولما كان متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال
بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا
قوله تعين ما ذكر بناء بان الجوهر له ضد وانما يتاتى ذلك اذا اكتفى فى تحقق
التضاد بالمحل كما ذهب اليه طايفة وان اشترط فيه الموضوع كما هو المشهور
فالمراد اجراء الدليل عند تلخيصه قوله كما نسب الى النظام حيث قال ان
الاجسام ايضا كالاعراض غير باقية بل يتجدد حالا فحالا وهذا مبنى على ما هو
المشهور من مذهبه من ان الاجسام عنده مركبة من الجواهر الفردة واما على
ما نقل فى المواقف من ان الجسم عنده مجموع اعراض مجتمعة فلا تنقض به لانه
ايضا من محل النزاع رح قوله كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة حيث
قالوا ان الاجسام والجواهر باقية يمتنع عدمها واهلاك الممكنات عبارة عن تفريق

قوله صفة

لجوازها لا اعدامها قيام العرض بالمعدوم كما ذهب به المعتزله وجوز قيام الفناء بالفاني قوله بوجود اعراض كذوات معدوده من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعدده بدلا عن الاعراض الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه مادام تتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا يدل عنه كالدوره الاخيرة من تلك الدورات المتجدده فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بالعكس جاز ان يقال بشرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادله فلا يلزم الدور قوله اقوى بحسب السبب بقربه من السبب في بعد الباعثة قوله من الانبوت فني المكتوب ما بين الكعبة من العقب قوله ثم لمقدمتا عن الملازمه ووضح المدفوع اما المقدمه الاولى فلانها قياس بلا جامع ودعوى اولويه الوجود بما تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء واما المقدمه الثانيه فلان الشيخ منع اعاده العرض بل الجسم ايضا ولا ضير عليه في ذلك لان القول منه بحشر الاجساد بناء على انه قال بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع قوله او الاستدلال بانه لولاه بمعنى ان التعويل في بقاء الاجسام ايضا على الضروره فقط دون الاستدلال كما في المواقف حيث قال وليس حكمنا ببقاء الاجسام بمشاهدة الاستمرار بل بالضروره وبانه لولاه لم يتصور الموت والحيوة وفي تحرير الشريف لمحة الى جوابه حيث لم يبين الملازمه القائله بانه لولاه لم يتصور الموت والحيوه بما ذكره الشارح من انه مبني على ان الحيوة عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها حتى يرد بما قاله من انه يجوز ان يكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه بل بين الملازمه بانه مبني على ان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل اتصف

اتصف بها فاذا لم يكن الاجسام باقيه كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحيوة وهو خارج عن طور العقل تدبر تدبر الفصل الثاني في الكم قدمه على سائر المعقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعم المفارقات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبيه التي لا يعزلها في ذوات موضوعاتها الا تغيره الى غيرها بخلاف الكميه فانها متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداه قوله بعد ان كانت هويه واحدة بناء على ان لا منفصل في المقدار بالفعل اصلا بل هو متصل في حد ذاته فاذا طرا الانفصال لم يكن ذلك المتصل باقيا بالضروره قوله لانه لما اشتمل على اجزاء آه وفي هذا التوجيه اشارة الى التوفيق بين هذا وبين كلام الامام لان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العدديه وما ذكره الامام انما هو في المساواة واللامساواة المقداريه فان قلت اليس الحكم في الشرح في الخاصه الاولى اولا بان قبول القسمه لذاته ينافي حكم الامام فان قبول المساواة واللامساواة لذاته قلت لا لان لحوق القسمه بالكم اينا في الواسطه في العروض دون الواسطه في الثبوت فالتساوي واللاتساوي يتفرعان عروض الانقسام للكم اولا وبالذات على معنى انه لا واسطه هناك يكون هي معروضة له وذلك ان تحمل قوله قبول القسمه لذاته على انه عرض ذاتي له لانه عرض اولي فجاز ان يكون عروضه بتوسط عرض آخر اولي قوله اي بغنيه لا يقال ان الواحد لا بعد غير المتناهي من الاعداد والالكان متناهيا لانا نقول انما يلزم تناهيه ان يعد الواحد كم آحاد متناهيه واما اذا عد بمرات لا يتناهى فلا قوله واما بالقوة فان كل مقدار يمكن ان يفرض له نصف بعده بربع وثلث بعده بثلث حراب وهكذا او توضيحه ما ذكر في شرح الملخص من ان المقدار قابل للتنصيف الوهمي ابدا بناء على نفي

الجزء والتضعيف في المقدار تضعيف في العدد ثم العدد غير متناه في طرف الزيادة
ومنتهي في طرف النقصان الى الواحد والمقدار بالعكس فانه متناه في طرف
الزيادة لوجوب تناهي الابعاد وغير متناه في طرف النقصان قوله ولا شك
ان الانقسام بمعنى عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذاتي قوله حاصل في
الوحدات بالذات وفي معروضها بواسطتها واما الانفصال بمعنى زوال الاتصال
الحقيقي فهو كما لا يعرض للمتصل لا يعرض للمنفصل ايضا لان معروض الوحدات
من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه
عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي نعم اذا اريد به زوال الاتصال
بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات اي انفسها
يعني المادة اذ لو لم يكن لها مقدار لم يتصور هناك متصل يرد عليه الانفصال
لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد بل يلزم ان لا يحصل فيه ذلك الاستعداد
في نفس المقدار اذ المعد من حيث هو معد يجب عدم اجتماعه مع الاثر قوله
لان حقيقته ما يجتمع من الوحدات وذلك ان المنفصل مركب من المتفق والمتفقا
من المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث انه واحد فقط او يؤخذ
من حيث انه واحد خط انسان او حجر مثلا فان اخذ من حيث انه واحد فقط
لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه انسان
او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناسي الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد
واعتبار كون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كما منفصلا الا عند
اعتبار كونها معدودة بالآحاد التي فيها فاذن الكم المنفصل بالذات ليس الا العدد
وما عداه انما يعد كما منفصلا بواسطة عروض العدد له قوله كالقول الذي
توهم يعني ان القول انما يكون كما لاجل الكثرة التي فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل

منفصل بالعرض فبطل ما توهم انه كم منفصل غير قار الذات كما ان العدد كم
منفصل قار الذات فهو كالمتصل في الانقسام الى القسمين قوله فاما السطح و
والخط فلا يمكن اي لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا
عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون
المتخيل جسما لا سطحا ولا يمكن ايضا بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له
امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا
بل طولا لا يمكن تخيل النقطة في الخط بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان
قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا فهذه
الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها
بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح
قوله ونتهي بالسطح اذ لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان
الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الآلة
المخصوص المتخيل لارتسام الآفاق اكله جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل
فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي
المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي
لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد
شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل
لا المتعقل واذا تخيل الجسم التعليمي متناهيا كان هناك سطح فاذا تخيل ذلك
السطح من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا
الخط وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكمية المتصلة والمنفصلة
اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم

وریاضة النفوس تانیسا لها بالیقینیات وتبعیدا عن الغلط فانها علوم
متسقة منتظمة فلما یحصل الفکر فیها قوله کانه اشارة الى انها منطبقة على المسافة و
الانطباق یجری مجری الحلول فکان الحرکة محل للمسافة التی هی کم بالذات او لک اعتبار
العکس والدرج فی النوع الثالث للعرض وبالجملة ان المنطبق على الکم بالذات قسم من الکم
بالعرض غیر خارج عن الانواع الاربعة المذکورة قوله بخلاف الکثرة فانها تعرض لا لها
لکنه ینبغی ان یعتبر الاضافة فیها احترازا عن الکثرة الحقیقیة التی هی العدد نفسه قوله
امکن ان یشار فیه یعنی ان العقلاء اشاروا الى مثل ما کان مع الزیادة ووضعوا
الخط بها ولم یضعوا بالشدة فدل على ان الشدة معنى مغایر للزیادة فلا یرد ما یقال کما
انه لو قیل الذراع اشد خطیة من نصف الذراع لان زیادته علیه لیست الا زیادة
فی نفس الخطیة کما لزم محال کما یقال هذا السواد اشد سوادیة من ذلک السواد لزیادة
علیه فی نفس السوادیة قوله ولا یتصور بین عددین غایة الخلاف لان کل نوع
من العدد اذا فرضنا متباعدین توجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وکذا
کل مقدارین وهذا الاستدلال على انتفاء التضاد الحقیقی وحاصل قوله ولا اتحاد الموضوع
یعنی ان شرط التضاد الاتحاد فی الموضوع سواء کان التضاد حقیقیا او مشهوریا ولا اتحاد
فی العدد لان موضوع الثلثة بالضرورة غیر موضوع الاربعة ولا فی المقدار لان الموضوع
القریب للجسم التعلیمی الجسم الطبیعی وللسطح الجسم التعلیمی وللخط السطح فظهر ان المراد من
الموضوع الموضوع القریب هو المعتبر فی التضاد فلا یرد ان یقال ان السطح حال
فی الجسم الطبیعی ایضا بواسطة التعلیمی والخط ایضا حال فیه بواسطتهما وفی التعلیمی
بواسطة السطح نعم یرد ان یقال هذا الدلیل انما یدل على انتفاء التضاد بین الخط و
السطح وبین الخط والجسم وبین السطح والجسم لا على انتفائه بین انواع واحد منها فیجوز
ان یتضاد مثلا الجسمان التعلیمیان المتساویان فی الصغر والکبر الواردان على موضوع

موضوع واحد على التعاقب تضادا مشهوریا کما فی التخلخل والتکاثف الجسمین وکذا
الخط المستقیم والمستدیر والمنحنی الوارد على موضوع على التعاقب قوله ولان کلا منهما یعنی
ان فی الکم منافی التضاد وهو عروض بعض انواع الکم المتصل لبعض فیرد علیه ایضا ان
هذا انما یدل على انتفاء التضاد بین العوارض والمعروضات ولا یدل على انتفاء
التضاد بین خطین او بین سطحین او بین جسمین فان کل واحد من الخط
والسطح والجسم نوع صریح تحته انواع لا یعرض بعضها لبعض قوله وقد یعرض الکم
المنفصل للکم المتصل بل قد یعرض الکم المنفصل بالذات للکم المنفصل بالذات
کما فی قولنا خمس عشرات فعشرة المنفصل بالذات منفصل بالعرض ولا استحالة
فی ذلک للتغایر بین العارض والمعروض ولو بالشخص قوله وکانه مبنی على
نفی الوجود الذهنی الحق بناء على ما قال فی بحث الوحدة من ان تمسکات الطرفین
تشعر بعضها بان المراد بالوجودی الموجود وبالعدمی المعدوم وبعضها بان المراد
بالعدمی ما یدخل فی مفهومه العدم وبالوجودی ما لا یدخل انتهى ومیل الشارح
ههنا الى الثانی وتقریر المواقف على الاول وهو المشهور قوله ولا ثبت فی المغرب
بفتحتین بمعنى الحجم اسم من الثبات قوله فانها تتبدل ومعلوم ان هذا التبدل لا یتعلق
بجوهر الشمعة فقط کالشکل بل بمادتها ایضا فاندفع ما یقال ان الجسم التعلیمی القائم
بالشمعة واحد لا تبدل فیه اصلا بل یتوارد علیه سطوح واشکال مختلفة ثم تقریب
هذا الدلیل على عرضیة الجسم التعلیمی ظ واما على عرضیة السطح والخط والنقطة فلانها
صفاته فهی بالعرضیة اولى ویمکن ان یقرر هذا الدلیل على وجه یدل على وجود
المقادیر بان یقال هذا المتغیر المتبدل لیس امرا معدوما اذ لا یتصور ذلک
التغیر فیه فتعین ان یکون موجودا قوله وما یتوقف ثبوته هذا انما یصح اذا
کان ذلک الشیء متصورا بالکنه واما اذا کان متصورا بوجه ما فیجوز ان یکتسب

مقومات بالبرهان او لا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم
ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها قوله
ولا اشارة الى العدم قبل الاعدام قد يشار اليها تبعا للمحال لها كما يشار الى هذا
النحو بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك قوله او غير
منقسم ولا جزء فان قلت تركب الزمان من الآنات لازم لان عدم الآن اما على
التدريج او دفعة والاول باطل والا لكان الآن زمانا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا
يكون له امتداد ذات قطعا فيكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون عدمه
متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما
لا موجودا ولا معدوما وهو محال فيلزم تتالي الآنات قلت ههنا قسم ثالث لان الحصول
في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق
ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وان يكون
عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور
فيه وذلك مثل النقطة فانها طرف الخط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم ان يكون لذلك
الخط طرف آخر متصل بالطرف الاول يكون عدم النقطة واقعا فيه ليلزم تتالي النقط
وتوضيح المقام ان الحصول التدريجي حصول ماله هوية اتصالية ينطبق على الزمان كالحركة
التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان
اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين في حدود المسافة فيما بين المبدأ
والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الزمان والآن معا
كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين دفعي آني
الآن احدهما مستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في
الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان

الآن ء

الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان
لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان الحركة
وان لم يصدق عليه في شيء من الآنين المحيطين بزمان تلك الحركة فهذا القسم
واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين
المذكورين قوله امكان قطع مسافة اي امر ممتد يسع لقطع المسافة المعينة بتلك السرعة
المعينة كانه قالب له منطبق هو عليه فلو زادت السرعة قطعت مسافة اكثر ولو
نقصت قطعت اقل واذا كان السرعة على ذلك الحد المفروض من الى متحرك
كان المقطوع في ذلك الامر الممتد هو مقدار تلك المسافة الا يرى ان الحركة الثانية
لما فرضت موافقة للاولى في السرعة المعينة والابتداء والانتهاء قطعت مقدار
تلك المسافة وليبان ذلك فرضت الحركة الثانية على هذه الحالة والمذكور
في شرح الملخص ان ذلك لبيان قبول المساواة فان الحركتين لما تساويا
في السرعة والابتداء والانتهاء كان بين احد لكل واحد منها وتركها امكان يسع
لقطع تلك المسافة المعينة على ذلك المقدار من السرعة مساو للامكان الآخر و
الظاهر ان الامكان واحد فما يوصف بالمساواة الا مقيسا الى الحركتين ثم لا يخفى
ان قوله امكان قطع مسافة معينة ناظر الى قوله بان لو ابتدأ مع ذلك الخ وقوله و
امكان قطع مسافة اقل ناظر الى قوله وكذا ان توافقتا الخ وقوله وبين احد السرعة
الثانية الخ ناظر الى قوله وان توافقتا في الترك الخ قوله وبين اخذ السرعة الثانية التي فرضت
موافقة للاولى في السرعة والوقوف مع تأخرها عنها في الابتداء وكذا الحال لو فرضت
مخالفة للاولى في الوقوف فقط فان كلا منهما يكون اقل من امكان الاولى ايضا وجزءا منه
قوله امر مقداري لانطباقه على المسافة المتصلة قوله لانه قد يختلفان اي لان الزمان
قد يختلف الامر المقداري لكل واحد من هذه الامور الثلثة في الدليل شر حرب

تمام

على طريق اللف قوله كالحركة فى تمام المسافة تينك الحركتين متساويان فى السرعة
ومختلفان فى الابتداء والانقطاع وبهذا التمثيل كما يظهر ان الامكان غير السرعة
يظهر انه غير الحركة فلنكتف بهذا القدر فى المبادى ولنرجع الى ما هو المقصود الاصلى
من فن الكلام حامدين لملك العلام ومصلين
على خير الانام واله الكرام
وصحبه العظام
تم

المقصد الخامس فى الالهيات قوله وما يجوز عليه من انه
يجوز ان يرى خلافا للمعتزلة ولا يجوز ان يعلم حقيقته كما هو وعدوان كما
عقد لها الفصل الرابع المعنون بقوله فى احواله قوله وافعاله من
انه خالق لافعال العباد كلها وان كل الكائنات حاصل بارادته وغير
ذلك من الابحاث المتعلقة بالافعال قوله فلذا جعل المقصد ستة
يناقش بان المص لم يجعل المقصد ستة بل سبعة حيث قال الفصل
الاول فى الذات والثانى فى التنزيهات والثالث فى الصفات الوجودية
والرابع فى احواله والسادس فى تفاريع الاحوال والسابع فى اسمائه
ويجاب بان المراد من المقصد المقصد الاصلى والتفاريع ليست كذلك
فلا عبرة بها الا انها لما كان لها مزيد بحث جعلها سادسا ويحتمل
انه حرر فصول المتن مع فصول الشرح وكان فى عزيمته ان يجعل
ستة لكنه حين ادرك بالتفاريع رأى فيها مزيد بحث فعنون بعنوان
الاصول قوله ولا يرد عليهم مورده قوله والمتكلمون الخ حاصل قوله
اما اولا الخ وحاصل ثانيا انه لو سلم انهم قالوا بالقدم النوعى على طريق
التعاقب كالحكماء لكنه فى المعدات دون العلل فلا يتوهم ان الرد
الثانى غير مناسب لمذهبهم قوله فلا بد من بيان الخ مع انه يلزم 2
ان يكون الوجه الاول بعينه الوجه الثانى ولرجوعه اليه على الاحتمال المذكور

مذهب بعض اصحابنا كالغزالى وامام الحرمين مذهب الفلاسفة ...

والخامس فى افعاله م

ونظيره ما وقع فى المواقف من انه وعدان نورد
تفصيل مذهب النصارى فى الثالثة ولم نف
وعده واعتذر الشارح عنه بعدم ... وعن ...
مساعدة ...

قوله على تقرير الاول برهانية كانت او قناعية فذكر المبحث
الاول والثانى ادراجا وذكر المبحث الثالث بقوله
وعلى تحقيق الخ واما المبحث الرابع فلم يذكره
ههنا وكانه لم يعتن بشأنه ورآه كالتتمة
م

يؤخر

قال وبهذا يظهر الخ **قوله** ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال
التس وفيه منع اشار اليه الشريف بقوله وهذا المسلك غير محتاج
الى ابطال الدور والتس وبيانه ان اثبات الواجب انما يتم بان يكون الواجب
وراء السلسلة بخلاف ابطال التس فانه يحتاج الى الحاق مقدمات مثل
ان يقال ان الخارج لابد وان يكون علة للبعض لان جميع الاجزاء لو وقع غير
تلك العلل كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء
فلم الخارج علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كان الخارج علة
لبعض السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة فيها لامتناع
توارد العلتين على معلول واحد شخصي وهو اي عدم استناده اليها خلاف ‹اي الى علة موجودة داخلة›
المفروض من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء ‹في السلسلة›
منها معلول لجزء آخر على ان الشارح قد ساعد الاحتياج المذكور في ابطال
التس في بحث العلل حيث اعترض بانه لا يلزم من الانتهاء الى الواجب
بطلان التس لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا
ممكنا مستندا الى الواجب ثم اجاب بما مفصله المقدمات الملحقة المذكورة
آنفا فتبين بما ذكرنا ضعف قول الشارح سابقا وذكر احد ادلة ابطال
التس لان ذكر بعض مقدمات ادلة لا احد ادلة **قوله** اعتراض ‹معلوم›
وجوابا تاما وغير تام الا ان الكلام حرمنا هناك لا تمامه مستعينا بالافاده

‹يكونه›

‹ثالثها ما بعد المعلول والمعلول وما قبل المعلول باعتبار ان يجعل المعلول الاخير تارة واول السلسلة تارة اخرى اعتبار انه الى السلسلة الى حسب استثناء السلسلة›

الشريف وان استقصيت الكلام فارجع اليه **قوله** وورود المنع بان
ما بعد المعلول هذا مبني على ما قرر به الاستقلال في بحث التس من عدم
الافتقار في الايجاد الى معاونة علة خارجة ولذا اورد المنع بناء على ان
المفتقر لان يكون علة هو الافتقار الى علة خارجة عن المفتقر اما اذا لم يفتقر الى
خارج فلا يضر كما اذا فرض البعض ما عدا المعلول الاخير واما اذا فسر
الاستقلال بما ذكره الشريف من عدم استناد شيء من المعلولات
بالمفعولية الالية او الى ما صدر عنه فلا ورود للمنع اصلا اما على الوجه
الثالث فلان الموجد المستقل بهذا المعنى يجب ان يكون بحيث
يمتنع بسببه جميع العدمات المنسوبة الى اجزائه فلا بد ان يكون خارجا
عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منها ليس ممتنعا
نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته واما على الوجه الثاني فلانه لو كان ما قبل
المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلا بالتاثير فيها حقيقة
لكان علة لنفسه قطعا لانه ممكن باسره فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن
ان تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير
‹اي ما قبل المعلول الاخير لان ذلك معه›
في السلسلة بل كان لشريك فيه **قوله** وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع
على ان يتعلق الظرف بالوجوب ولذا اخر الممتنع وقوله لو امتنع قبل الحادث
على ان يتعلق الظرف بالامتناع دون الوجود كما صرح بقوله على ان الظرف

اى بناء على ان الخ قوله وقد سبق مثل ذكراى فى دفع ما توهم من امتناع
الحادث فى الازل ثم امكانه حيث قيل وجود الحادث ممتنع فى الازل لامتناع
ان يكون الحادث ازليا ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فدفع بان الحادث و
وجوده فى وقته ممكن ازلا على ان يكون الازل ظرفا للامكان ووجوده فى
الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود ممتنع دايما وفيه كلام سمعته فى
بحث الامكان من الامور العامة وقد وقع فى بعض النسخ بدل
قوله اما اولا فلانتقاضه الخ هكذا اما اولا فلان الظرف ان تعلق بوجود
العلة فلانم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع و
الامكان فلانم على تقدير الامكان لزوم الترجح بلا مرجح وقد سبق مثل ذكر
فى دفع ما توهم من امتناع الحادث فى الازل ثم امكانه واما ثانيا فلان ما
ذكر مشترك الالزام لجريانه فى العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا فى العلة
التامة التى يكون نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث انتهى
قوله فلانم على تقدير الامكان لزوم الترجح لجواز ان يكون العلة التامة المفروضة
لوجود الحادث مشتملة على الارادة والاختيار فاللازم ح ترجيح المختار
احد المتساويين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما فى الجائع
احد الرغيفين المتساويين وسلوك الهارب احد الطريقين المتساويين
قوله الى وجوه اقناعية يستدل فيها تارة بحدوث الذوات واخرى

بامكانها

بامكانها ومرة بحدوث الصفات واخرى بامكانها فالجواب
من وجوه كابى بكر بتخليج البكران المناسب ههنا اول الوجوه من
الجواب دون الاخيرين لان الكلام فى الوجوه الاقناعية اقول
للسؤال المذكور ههنا تقريرات الاول انه يجوز ان يكون الصانع
جوهرا روحانيا دون الواجب الذى هو المط كما ارشدك اليه
قوله قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وههنا نشير الخ
ولا شك ان ما بر من علمه اثبات الواجب فيجب ان يجرى الوجوه
الاقناعية عليه ايضا فلم يفد الدليل المدعى اصلا وتقرير الجواب
الاول منع عدم الافادة بناء على ضم الحدس وح يفيد المدعى افادة
اقناعية وتقرير الثانى منعه ايضا بناء على ان ذهن العاقل ينساق
معرفة الامور المذكورة انسياقا اجماليا فيفيد الظن لا تفصيليا
حتى يفيد اليقين وتقرير الثالث تسليم عدم افادة الواجب ومنع
كونه مطلوبا بان يغير المدعى ويجعل الوجوه المذكورة مسوقة لبيان
وجود صانع مطلقا بالنسبة الى من لم يعترف به وبهذا التغير فى
المدعى يلزم التغير فى عنوان الدليل من الاقناعية الى البرهانية
الثانى ان احتمال كون الصانع جوهرا روحانيا يمنع القطع بثبوت
الواجب الذى هو المط فلم يستلزم الدليل المدعى وتقرير الجواب

الكاتي منع عدم الاستلزام لمنع الاحتمال بناء على ان ذهن العاقل ينساق
تفصيلا الى الامور المذكوره وح لا تغير في ذات المدعى بل في عنوانه
مع عنوان الدليل من الظنية والاقناعية الى القطعية وتقرير الاول
تسليم ان الاحتمال المذكور مانع عن القطع بثبوت الواجب ومنع
كون القطع به مطلوبا بل المط الظن به والدليل اقناعي وح يكون المدعى
والدليل سالمين عن التغير لا ذاتا ولا وصفا ولو اقدم على المنع
وتقرير الثالث تسليم ان الاحتمال المذكور مانع عن القطع وتسليم
كون القطع مطلوبا ومنع كون القطع بثبوت الواجب مطلوبا
بل المطلوب القطع بثبوت الصانع مطلقا وكونه ملجاء الكل
مذكور في التنزيل بناء على انه لا شرح قوله في المتن وقد اشير الى اعتراف
الكل الخ والمقصود بيان كون هذا المطلب من المشهورات
عن الاعرابي والنسبة الى الاعراب اعرابي هم سكان البادية خاصة
ولا واحد له وليس الاعراب جمعا للعرب فجاج بالكسر جمع
فج بالفتح هو الطريق الواسع بين الجبلين فمثل الوجوب والامكان
هذا احسن من تقرير صاحب المواقف حيث فرع على التماثل
والامتياز التفصيل المذكور بالترديد ولم يفرع عليهما لزوم التركيب
ابتداء كما فعله وانما زاد قيد الامكان في الشرح لنفعه في الشق

الاول

الاول من الترديد قوله من صحة القسمة اى قسمة الذات قوله ومن
اتحاد المقابل مثل ان يقال قولنا المعلوم اما ذات او صفة حصر عقلى
فلولا ان المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن كذلك قوله فكيف
لم يلزم القائلين اى كما لزم القائلين بتماثل الذات على تقدير لزوم
الوجوب والامكان للذات مع الخصوصية قوله والوجود زايد عليها
فالوجوب الحاصل للوجود في ضمن اقتضاء الماهية للوجود انما هو بواسطة
اقتضائها اياه فيكون وجوب الوجود ايضا من لوازم الماهية قوله
هو الله هو من غير واسطة فلو كان حادثا لكان له محدث لم يكن هو
فلا يكون وجود كل ما سواه بقدرته وانما ابدل القديم الواقع
في عبارة المتن بالله هو تنبيها على انهما متساويان عند المتكلمين
حتى قالوا ان الله هو متفرد بالقدم والصفات ليست مغايرة له
فكانها هو قوله من دون ملاحظة الغير في اتمام الملاحظة فوايد
الاولى اثبات الشئ ببينة حيث صور احتياج المعلوم باحتياج علمه
والثانية التنبيه على ان لازم التركيب اكثر استحالة حيث لزم الاحتياج بالنظر
الى الوجودين معا والثالثة الاشارة الى ان الدليل جار في نفي التركيب
الذهني ايضا لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا مم بل المحتاج الى العلة
هو الممكن ولو سلم فان جميع اجزائه هو ذاته لا غيره فلا يخرجه الاحتياج

الى الاجزاء عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كان
ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره فاذا كان مركبا فلا يكون
ذاته كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا
يكون واجبا قوله لو كان الوجوب مشتركا اى لو وجد واجبان
لكان الوجوب مشتركا بينهما ولو كان الوجوب مشتركا بينهما لكان
بينهما تمايز وهذا الوجه مبنى على ان الوجوب والتعين وجوديان
والا يمنع قوله في جواب لا يقال واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه الخ
اذ لا يلزم من اقتضاء الذات اتصافه بالوجوب العدمى تقدمه بالوجود
والوجوب كما لا يخفى فان قلت لا يلزم من وجود الهين واجبين
اشتراك حقيقة الوجوب بينهما لجواز ان يوجد واجبان لهما وجوبان
مختلفان بالحقيقة قلت الكلام فيما اذا كان الالهان مشتركين في جميع
لوازم الالوهية ووجوب الوجود معدن لكل كمال ومبعد عن كل
نقصان ولذا قالوا ان وجوب الوجود يدل على انه ملك لان الملك
هو الغنى مطلقا ولا يستغنى عنه شئ في شئ ولا شك ان واجب الوجود
كذلك لانه لا يفتقر في ذاته ولا في هيئات متمكنة من ذاته ولا صفات كمالية
الى غيره وكل شئ يفتقر اليه لانه منه او مما منه وكل شئ غيره فهو مملوك له
فتبين ان هذا المقرر المسلم عند العامة والخاصة مناف لاختلاف الوجوب

قوله

قوله فان قيل الاجزاء الخ وفي تقرير الشريف دفعه بان الوجوب
اذا كان نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنينية مع الاشتراك
في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل من ذينك المشتركين
فيلزم تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه مح انتهى كلامه
وعلى هذا لا يحتاج الى تتميم الدليل الاول بما يصلح ان يجعل دليلا مستقلا كما
فعله الشارح واعترف به ويكون ابعد عن مظنة ما يرمى به لزوم كون
الدليل الثانى بعض مقدمات الدليل الاول لكنه بقى ههنا شئ وهو انه
جعل لزوم التركيب مبنيا على كون التعين امرا
ثبوتيا ولك ان يمنع بانه يلزم على عدميته ايضا ان يفصل الذهن
هوية كل منهما الى ماهية مشتركة وامر زائد مميز ولا شك ان التركيب
بحسب الوجود الذهنى بهذا الوجه محال ايضا وهذا كما صرحوا بان امتناع
تركبه في ماهيته ذهنا كامتناع تركبه فيها خارجا وبالجملة لا باس بان
يعم الوجه الاول بالوجود الخارجى والذهنى على تقرير صاحب المواقف
كما يعم بها على تقرير الشارح رح لان قوله يكون معللا بالماهية او بما يقوم
بها الخ واضح اذا كانت الخصوصية وجودية واما اذا كانت عدمية
يكون الاتصاف بها معللا قوله ضرورة تقدم العلة الخ فالوجوب
الذاتى الذى هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له

ردّه اشارة الى ان التركيب الذهنى كاف فى العدمية التى يكون
العدمية فيها غير مستلزم
للتركيب

والتعين الذى صفته يجب تاخره عنه فلو كان الوجوب به لزم تقدمه
على نفسه قوله لان التعين المعلول لازم الخ لا تذهب عليك انه مبنى
على وجوديه الوجوب حتى يكون نفس الماهيه ويلزم المحذور ولكن تقرر
الثالث باحصر تقرير وهو لا تعدد الواجب لان الوجوب الذى هو
نفس ماهيته مقتضى تعينه لاستحالة الوجوب والوجود بلا تعين
الا انه جرى على الطريقة المسلوكة عندهم من توسيع دايرة التقرير قوله
فاذا قصدا الى ايجاد الخ وانما قرره على تقدير القصد منهما لئلا يرد عليه
ما سوهم على ظاهر تقرير صاحب المواقف حيث قرر بانه لو وجد الهان
لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه اما وقوع مقدور بين قادرين
واما الترجيح بلا مرجح لاستواء نسبة المقدورات اليهما فيتوهم انه
لم لا يجوز ان يقصد احدهما دون الاخر فيحتاج الى ان يقال قصد
الاخر ممكن والا لكان عاجزا فيلزم من فرضه احد المحالين قوله لو
وجد الهان الخ اى لو وجدا لجاز ارادة احدهما شيئا والممكن لا يلزم من
فرض وقوعه محال فاذا اراد احدهما الخ قوله ولاستلزامه ارتفاع
الضدين بل اجتماعهما ايضا بمثل ما تقدم فى ذيل الوجه السابق من ان
المانع من وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالاخر فيلزم من عدم وقوعه
بهما وقوعه بهما قوله ان الممكن فى ذاته ممكن الخ قد علم من هذا التقرير

بذكر الاحتمال القريب والبعيد والابعد

ان الواجب يجب ان يقدر على ازالة ما يطرء على الامكان الذاتى من
الامتناع الغيرى سيما اذا نشا من تعلق ارادة مثله فلا يقال
ان ارادة ضد ما اراده الاخر ممتنع بالغير وان كان ممكنا لذاته كتحيز
الجسم فى مكان حال كونه فى آخر وليس عدم القدرة على الممتنع بالغير
عجزا وكذا لا يقال فى الوجه السابق ان قصد احدهما لما قصد الاخر
ممتنع بالغير لاستلزامه الخ فلا يتمكن منه وليس ذلك عجزا قوله
واليه الاشارة اى لا يخفى ان تقرير الشق الاول من الترديد اعنى
ارادة عدم التكون بالفساد ناظر نظرة جليلة الى الوجه السابق على
برهان التمانع وتقرير الشق الثانى منه اعنى ارادة الخروج عن النظام
ناظر نظرة دقيقة الى برهان التمانع الا انه خصص الشارح الاشارة
فى قوله ع برهان التمانع لانه مبنى على ما يتبادر الى الفهم من الفساد وهو
الخروج عن النظام الموجود لا عدم التكون ابتداء قوله واما الاخيران
فلما مر اى فى اثناء تقرير الرابع نفسه بخلاف الاول فانه مر فى جواب
لا يقال قوله بحكم اللزوم العادى فان العادة جارية بوجود التمانع
والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله ع ولعلا بعضهم على
بعض قوله السادس لو وجد الخ كانه ماخوذ من الوجهين السابقين
قوله ولا دليل على الثانى فيجب نفيه والا لزم اى يجب نفيه اذ ما لا دليل

يجب

عليه نفيه وان لم يجب نفي ما لا دليل عليه لزم جهالات لا تحصى مثل
كون كل موجود نبصره اليوم غير الذي كان بالامس لان هذه الغيرية
من قبيل ما لا دليل عليه فاذا لم يجب نفي ما لا دليل عليه بل جاز ثبوته
لجاز هذه الغيرية قوله ما لا دليل لنا اى بعد وجداننا قوله
لو كان عليه دليل اى دليل من الآثار يستدل به على المؤثر قوله
موثرا ثانيا وهو ما فرض شريكا يعني ان الاول كاف فلا استدلال
مع هذا الاحتمال قوله ولا يخفى ضعفه اى ضعف الجواب الثاني
اذ لو اريد بقولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل
لم يمكن مجال اثبات مطلوبنا به اذ لا يتاتى اثبات عدم امكان اقامة
الدليل عليه وما ذكر في بيان عدم امكان اقامة الدليل على الشريك
لا يفيد كما لا يخفى قوله بل ضعف هذا المأخذ اذ لو اريد عدم الدليل
في نفس الامر فللخصم ان يمنع او يسلم ويقول عدم الدليل في نفس
الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه او لا يرى ان الصانع مثلا
لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اريد عدم الدليل عندنا
لا يفيد على ان العلم بالدليل قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال
لا يكون الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وما ذكر في المأخذ
من لزوم الجهالات حم لان العلم بعدم الغيرية مستند الى بداهة العقل

لا الى المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه قوله
وقد سبق ضعفه اى ضعف عدم الاولوية وتساويه بانه في نفس
الامر هم وعندك لا يفيد قوله وما قيل الخ حاصله ان ثبوت البعثة
يتوقف على وجوب الوجود الموقوف على التوحيد فاثباته بالادلة السمعية
دور ويرد عليه ما ذكره الشارح من منع توقف وجوب الوجود على الوحدة
لا التوقف بل يرد ايضا منع توقف ثبوت البعثة على وجوب الوجود
لان البعثة والرسالة تثبت عند المكلف بمعرفة دليل الصانع ودلالة
المعجزة على صدق مدعي الرسالة بلا توقف على معرفة وجوب وجوده
قوله فنحن انما نقول فلا يضر ما نقول لحقيقة التوحيد قوله
والمعتزلة انما يقولون فهذا ايضا لا يخل بالقول بحقيقة التوحيد وان
كان في اطلاق الخالقية قبح ما قوله خطب صعب اى امر عظيم صعب
اذ فيه الشرك في بعض خواص الالوهية وهو التدبير قوله وبعض
الاجسام قيد به لانه لما قابل العقول بالنفوس انقسم الاحاد بالاحاد
على ما هو اصلهم من ان مقابلة الجمع بالجمع تستلزم انقسام الاحاد
بالاحاد فكل واحد من العقول اوجد بعض الاجسام فاندفع ما
قيل ان قوله بعض الاجسام لا يظهر له معنى عندهم قوله فمنهم الثنوية
ومنهم المجوس وانما جعل الشارح المجوس مقابلا للثنوية وكلام

على الوحدة او ... ما ثبت يستلزم التعدد والامكان انما يلزم لو استلزم الوجوب

التقابل الفعل للكل

الشريف على ان القايلين بالنور والظلمة بعض الثنوية وهم المانوية
والديصانية وان المجوس القائلين بيزدان واهرمن من الثنوية
وكلام صاحب الكفاية مخالف لها حيث قال الثنوية يزعمون ان الصانع
هو النور والظلمة ويسمون النور يزدان وهو خالق الخيرات والظلمة
اهرمن وهو خالق الشرور والقبايح ويدعون ان النور قديم فحدثت
منه الظلمة انتهى قوله وشبههم اى شبهة الثنوية والمجوس قوله
في الجملة اى خالق الخير والشر الكثيرين وان لم يغلبا قوله فعاجز اى
انه عاجز عن بعض الممكنات التي هي الخيرات فلا يصلح الها لان دفع
الشر خير ممكن فلا بد ان يكون قادرا عليه وان لم يقدر على الشر قوله
لا يعتقد فيها شيئا من ذلك اى من التاثير والتدبير والشفاعة
فعدهم من المشركين القائلين بوجود الهين متصفين بصفات الالهية
بالنظر الى الظاهر قوله فلهم في ذلك اى لعبدة الاصنام قوله فمعنى الابوة
الربوبية اى فصح في الانجيل اطلاقها عليه تعالى من حيث المعنى واللفظ
واما في شريعتنا فلم يطلق عليه لفظا لان اسماء الله توقيفية فيتوقف
اطلاقها على اذن الشرع قوله ممكن يستغنى عن المحل عند المتكلمين
او ماهية اذا وجدت اى عند الحكماء لانهم قائلون بالوجود الذهني والصور
الذهنية الجوهرية جوهر لانها اذا وجدت كانت لا في موضوع واخذ الموضوع

اشارة الى ان الجوهر جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة
الا ان اطلاق الاسم يعني ان اطلاق اسم الجوهر والعرض ليس من
الجهة التي صحت في عالم الشهادة وهي قيامه بنفسه وقيامه بغيره
حتى يصح اطلاقهما على ذات الله وصفاته بل اطلاقه من جهة ما ذكر من
مفهومي ما يتركب منه الشيء وما يستحيل بقاؤه كما يشهد به اللغة
ومن هنا لا يجعلون قال في الكفاية صفات الله تعالى ليست اعراضا
تحدث وتنعدم بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها الثالث
ان الواجب وفي الكفاية تقرير كاف وهو انه جسما لكان مقدرا بالضرورة
ويجوز ان يكون اكبر واصغر فلا بد من مقدر يخصص هذا القدر فيلزم
الاحتياج لمخصص فان قيل لم لا يجوز ان يكون المخصص ارادته
كما قلتم به في ايجاد الحوادث قلت لاستلزامه حدوث الشكل مع
قدم المتشكل لكونه واجبا وهذا محال لكان محتاجا اليه وفيه انه لو
وجب تحيز الواجب يتم هذا اللزوم والاحتياج ولو جاز لا ولكان
المكان مستغنيا وفيه ان غناءه عن الممكن من حيث انه ممكن لا
يقتضي غناءه عنه مطلقا فان كان المخصص اى من خارج لزم
الاحتياج في التحيز الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير والا لزم الترجح بلا
مرجح لاستواء نسبته الى الاحياز ولا وجه لجعل الاختيار مرجحا لانه لو

لو كان م

بالجسم الصحيح بانتفاء الاشتراك ... الجسمية ... والجسمية ... وان حاول ... ما نفتقر اليه والواجب اولى بان يكون واجبا وهي في الشرح ... الصفة الاخرى في ... محل النحيز ... لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام

في الشرح م

م م

كان متحيزا لكان وجوده مقارنا للحيز قوله الرحمن على العرش استوى
وفايدة تخصيص استيلائه بالعرش الدلالة على ان استيلائه على
الغير بالطريق الاولى قوله اين الله اشارت في عما ظن انها
معتقدة له من الاينية فلا يدل ذلك على ان الرب متاين وهذا
كما روى عنه عم قال لامة كم تعبد من الآلهة فقالت خمسة ومعلوم
ان تعدد الآلهة ممتنع وكذا اعتقاد النبي عليه السلام له ويحتمل
ان يراد بقوله اين الله اين موقع معرفة الله منك بطريق اقامة
المضاف اليه مقام المضاف قوله فاشارة الى السماء بناء
على انها ارادت الله خالق السماء فعلم عليه السلام انها ليست
وثنية او بناء على انها كانت خرساء كما ذكر في الشرح ولا يمكن
الاخرس تفهيم اعتقاده للتوحيد الا بهذا الطريق فانها تعرف
بهذه الاشارة ان معبودها ليس من الاصنام قوله ينزل
الى السماء الدنيا وتخصيص سماء مبالغة في التلطف قوله
ويفوض او يأول قال في الكفاية وليس لاحد ان ينكر المذهبين
ايا كان بل يقول كما قال بعض السلف حين سئل عن كلا الطريقين
فقال طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم يعني ان التسليم
اسلم للعوام التي لا تحتمل عقولهم دقايق الكلام حتى لو سالوا عن

هذه

انته

هذه الآيات والاخبار عن المتشابهات وتكلفوا في طلب تاويلها زجروا
عنها كما فعل مالك بن انس حين سئل عن قوله الرحمن على العرش استوى
فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال
عنه بدعة واما حظ الراسخين في العلم والمتبحرين في دقايق المعاني
والكاشفين بانوار الغيوب فالبحث والاجتهاد في طلب المراد
وايضاح ذلك بالنظر والاستشهاد وقد وفق الله كثيرا من علماء
السنة حتى صنفوا في تاويل هذه الاخبار كتبا مفردة وشرح ائمة
التفسير مقنع فليطلب هناك والله الهادي انتهى كلامه قوله
والاليق بدعوتهم الى الحق الخ ولعلك تقول ان اراد خطابا بانهم على
هذه الطريقة انما يكون الاليق بدعوتهم اذا لم يكن في ظاهرها ما يوهم في
عقايدهم اقول في هذا الايهام استدراج لهم الى الاعتراف بالحق
وتليين لسورة عنادهم ولجاجهم فناسب لحكمة انزال القرآن
لافادة الارشاد الى الحق بلينة كيف وان ارخاء عنان الخصم لئلا
يلبس جلد النمر طريق معهود عند البلغاء ومنهج مستمر عند
الادباء ولعلماء الاصول هنا كلام آخر يندفع به ايضا السؤال
المذكور في الشرح وهو ان المتشابهات انما نزلت لابتلاء
الراسخين في العلم بكبح عنانهم عن التفكر فيها او رفع درجتهم

بالوصول الى تاويلاتها فالمهديون علموا انها ليست على ظواهرها
فوضوا اواولوا وغيرهم ضلوا واضلوا كما قال تعالى فاما الذين في
قلوبهم زيغ الاية قوله وتوجه العقلاء الى السماء الخ ففي الكفاية هو
كالتوجه الى جهة الكعبة مع اقرار الخصم بان المعبود منزه عن الحلول
في الكعبة ثم المعنى في ذلك ان خزاين ارزاق العباد اودعت في
السموات قال الله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون وكذا الملائكة
التي تنزل بارزاقهم تنزل من السماء والانسان مجبول على الميل
الى التوجه الى جهة يتوقع منه حصول مقصوده كالسلطان اذا
وعد لعسكره الخلع والارزاق لميلون الى التوجه الى جهة الخزاين
وان تيقنوا ان السلطان ليس في الخزاين انتهى قوله
لا تثبت الخ اشارة الى وجه تصديره بالتنبيه قوله ولان البعض
عطف بحسب المعنى على علة عدم الاتصاف لا على الظهور حتى يعطف
على قوله اذ لا يعقل كما يظهر بادنى تامل قوله فانهما مختلفان قطعا
فلا يلزم من سببية ادراكنا الملايم للذة ان يكون ادراكه تعالى كذلك
لعدم تماثلهما في الحقيقة ولو لزم فلا شبهة ان وجود السبب
لا يكفي لوجود المسبب بدون القابل فلا بد من ثبوت قابلية
ذاته تعالى للذة قوله واعلم ان بعض القدماء وفي اسناد هذا

القول الى بعضهم اشارة الى ان تقرير صاحب الكفاية ليس كما ينبغي
حيث قال انكرت الباطنية والفلاسفة جميع الصفات باسرها
حتى قالوا الكل ما يجوز اطلاقه على الخلق لا يجوز على الخالق على التحقيق
بناء على ان التشابه كما نفى بين الصانع والمصنوع نفى بين اوصافهما
ويرد مذهبهم قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها حيث لزمنا
ان نعرفه وندعوه كما وصف الله تعالى بها نفسه وامرنا بذلك ووجه
الاشارة الى ان تقريره غير مرضي ان الفلاسفة لا يمتنعون عن
اطلاق الاسماء الحسنى عليه تعالى واتصافه بالصفات الكاملة وانما
يمنعون وجود الصفات وكونها معاني زايدة كما ذهب اليه
المعتزلة فالواجب ان تخرج الفلاسفة عن هذا التحرير قوله
ولا تساوي ولو سلم فالمضر التساوي في الماهية لا في العوارض
الثبوتية والسلبية فان التشارك فيها ملتزم قوله ولا
حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات اشارة الى الرد على تقرير
صاحب المواقف حيث قال لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه
والا احتاج اليه لذاته ووجه الرد ان قوله والا سلب الاستغناء
المقيد بقوله لذاته فانه يتحقق بان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا
بحسب امر خارج فلم يستلزم الاحتياج لذاته وما ذكره الشريف في

القول

بيان اللزوم بقوله فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة
بينهما لا يجدى بطائل نعم لو طرح قيد لذاته في المقدم المقدم او في
التالي لصح كلامه كما لا يخفى على المتامل وقد بقي في الشرح على
تصحيح التقرير الثاني بالجواب ان الوجه الاول جعل بعض مقدمات
الوجه الثاني على التقرير الثاني ولا بأس به كما مر نظيره في ادلة التوحيد
قوله لزم كون الواجب مستكملا بالغير وفيه ان اللازم هو استفادته
صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره وهو ملتزم
غير محذور ووجوب اللوازم والاثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه
اليها كما سبق في الشرح في الاعتراض على الوجه الثاني قوله
باتفاق العقلاء اشارة الى تقوية هذا الوجه الذي استضعفه
صاحب المواقف حيث قرره بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه
تابعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا او في جهة وقد ابطلناه ثم قال وقد
عرفت ضعفه وهو ان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون
التبعية في التحيز قوله فاما في جميع اجزائه وفيه انهم ذكروا ان
الحلول في المجموع حلولا جواريا لجهة عدم انقسام المحل لا يستلزم
انقسام الحال كالوحدة القايمة بالعشرة والنقطة القايمة بالخط
على ان قوله في جسم في الخامس والسادس بدل شيء او محل او غير

كما سيجي في الشرح في اجوبة ادلة
القائلين بنفي الصفات ح

كما في تقرير ساير الادلة لا يناسب المدعى لخصوص الدليل ولعله بني على
ما ذكره آنفا من ان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول
العرض في الحيز غاية ما في الباب ان بعض الادلة لم يمنع من احتمال
قيامه بالمجرد كالعقل والنفس وهذا الاحتمال لا ينافي تقريب الدليل
على نفي الحلول الذي هو اخص من القيام قوله والاعتراف اي اعتراف
الخصم قوله باطلا بلا نزاع وبالضرورة قوله وكذا الاتحاد لم يذكر في المواقف
قسما اتحاد الصفة ولعله لم يثبت عنده نقلها عنهم قوله اقانيم هي
الوجود وفي الكفاية ذكر مكان الوجود الذات قال ويسمون الذات
ابا وصفة العلم ابنا وهذه التسمية لم تعرف عقلا ونقلا وايضا
سموا الذات ابا ثم عدوه في الصفات فقالوا ثلثة اقانيم احدها
الذات وايضا اقتصروا على صفتي العلم والحيوة فاما ان يثبتوا له
القدرة والارادة وساير صفات الكمال ام لا فان لم يثبتوا كان
نقصا وان اثبتوا فهلا جعلوه سبعة اقانيم او ثمانية او اكثر على حسب
الصفات ومنهم من جعل عيسى ابنا له ومريم صاحبة له على
مجرى عادة المخلوقات وهذا اشنع وشبهتهم انهم راوا تولد
مريم بلا اب وخلق آدم بلا اب وام اعجب منه وان قالوا جرى
على يده ما عجز عنه اهل زمانه فكذا ساير الانبياء ولا مخلص لهم عن

هذا الالزام قوله يجعلون القدرة والارادة ايضا راجعة الى الحيوة
والسمع والبصر وكذا الكلام الى العلم فلم يبق من الصفات ما لم يرجع
اليها فارتفعت الجهالة الناشية من الاقتصار التي ذكرت في الكفاية
كما نقلنا ها آنفا لا انها قلت بسبب خروج صفتي الارادة والكلام
كما توهم ولعل الشارح لم يذكرهما لظهور رجوعهما اليها قوله اللاهوت
قال الجوهري ان صح انه من كلام العرب يكون اشتقاقه من لاه ووزنه
فعلوت مثل رغبوت قوله بحث لا اثنينية قال الشيخ الاجل
محمد پارسا اعلم ان طايفة غلطوا في معنى البقاء والفناء
وظنوا ان معنى الفناء ان يكون ذات الشخص معدوما فانيا و
رأوا بقاء الله وبقاء العبد واحدا وجعلوه متصلا وهو مح و
قال الروحيون ان مريم فنيت من الصفات الانسانية بالمجاهدة
ووصلت الى البقاء الالهي وبقيت به وعيسى عم نتيجة فرم
وعيسى والباري هم باقون ببقاء واحد قديم تعالى عن ذلك
علوا كبيرا قال الغزالي المتجلي يلتبس بصاحب التجلي كما يلتبس
صورة الرائي بلون المرآة فيظن انه لون المرآة وكما يلتبس ما
في الزجاج بلون الزجاج فيظن ان لونهما واحد والحال انهما متغايران
والنصارى نظرت لعيسى عم بهذه العين ورأت ان انوار الله

المتوهم المولى الطوسي

تعالى يشرق ويشتعل فيه فغلطوا به كما نظر رجل في المرآة والماء و
رأى فيه نجما وظن انه فيه فاطال يده يأخذه وهو غرور ومحال وكله
غلط ووساوس الشيطان قوله مستغرق في بحر التوحيد ومن
تحرير هذا الشيخ الاجل ان الفناء المطلق ان يستولي ظهور سلطان
الحق على العبد وان يغلب وجود الحق على وجوده وان يغلب مشاهدة
صفة جلال الله وكشف عظمته لقلب العبد حتى ينسى الدنيا والآخرة
بغلبة هذه الاحوال ويرى الاحوال والمقامات حقيرة في همة نظره
ويمحو ارادة الكرامات في زمانه ويفنى عن العقل والنفس
وايضا يفنى عن فنائه فيخبر لسانه عن الله في هذا الفناء مثاله
في المحسوس كل ما وقع في النار كالحديد مثلا يتصف بصفة النار
لغلبة قهر النار عليه فيكون محرقا مع ان عينه حديد لا يكون نارا فاذا
بدل حكم النار صفة الشيء بصفة اخرى فسلطان ارادة الله اولى
واقوى من النار فالمخبر عن الله على هذه العلامة قال النبي عليه
السلام الحق ينطق على لسان عمر اي الله يخبر على لسانه قوله
ونحن على ساحل التمني نغترف اي لسنا بمستغرقين في
بحر التوحيد وفي بعض النسخ على ساحل اليم اي يم الفناء
وبحره يقال غرف الماء بيده اذا اخذه بقبضه قوله كالعالميات

انتهى كلامه

شيء

المتجدد. وكانه خصص التجدد بها اقتداء بما ذكره الآمدي في ابكار الافكار ان المعتزلة لم يجوزوا تجدد الاحوال في ذاته تعالى الا ابو الحسين فانه قال بتجدد العالمية فيه واما قول الشارح بعده واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية فعلى طريق النقل عن الامام فانه قال في النهاية اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى انتهى و يظهر لك من قول الامام اختلفت المعتزلة ان مراد الشارح بالمعتزلة بعضهم لا كلهم قوله بعد ما لم يكن كذلك متعلق بقوله كان الواجب اي كان الواجب غير قادر وفاعلا بعد ما لم يكن غير قادر وفاعلا قوله وهم لا يقولون دفع لما يقال من انه كيف يندفع بما ذكر ما يورد على الفلاسفة من لزوم القول بكون الواجب محلا للحوادث مع انهم قائلون بوجود الاضافات قوله وهذه الشبهة اي ما ذكره الامام قوله لعدم تمكن حال الخلو الخ او لم يكن بقاء كل واحد منها ممتنعا اذ لا نم امتناع الخلو عن مثله قوله اجيب بان المقدمة اي قولنا الخلو عن صفة الكمال نقص اجماعية بل ضرورية ولباحث ان يقول ان اريد ان كون الخلو عن صفة كمال نقصا مطلقا اجماعي

وضروري فهو غير مسلم بل اذا لم يستتبع زوالها كمالات لا تحصى و ما ذكر من الوجوه في منع السند غير تام كما لا يخفى على الفطن المتامل نعم يتم اذا ابطل التسلسل في الحوادث المتعاقبة ببرهان التطبيق فالعمدة في الجواب ابطال التسلسل به والعبرة به ايضا في وجه النظر في عبارة المتن قوله ان اللازم جواز الاتصاف في الازل لا جواز الاتصاف في الازل وفيه بحث للحبر الشريف ذكرته في بحث الامكان في الامور العامة حاصله ان الامكان الازلي غير مانع[7] قوله لما سبق من ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولما عدة الخصم على ذلك اي على ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث قوله ما هو المتعارف من معنى وجودي يستحيل اجتماعه مع الآخر[8] قوله فلانم ان ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم العلم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا على عدمه وهو محال وايضا لانم ان ما ~~قبل حادثا لا يخلو عنه وعن ضده اذ الجسم يقبل الالوان مع جواز خلوه عن جميعها كما في الشفاف~~ قوله وامتناع زوال القديم جواب ما يقال لو كان قديما لما زال مع انه يزول فاجاب بان عدم زوال القديم في الموجود لا في المعدوم قوله مثل كونه العالم

الا ان يفضي الى [illegible] عنه الكم

بل يمكن بقاء كل واحد منها متعاقبا

اما الوجه الاول فبعد تسليم ان النوع [illegible] المستمرة [illegible] فيمنع ان يكون [illegible] وفيمنع [illegible] ناع [illegible] واما الوجه الثالث [illegible] النزاع واما الوجه [illegible] محدودا [illegible] يكون [illegible] الازل [illegible] بحادث على الاول [illegible] تعاقب افراد [illegible]

من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل نظرا الى ذاته نعم يمتنع الازلية بسبب الغير وهو الحدوث هذا او لعلهم ارادوا باستحالة الازلية عن الوجود بشرط الحدوث وانا اوهم عبارتهم خلافه ويدل عليه فعلى التفسير ههنا وبني الكلام الخ وقوله فيما سبق على نفي في جواب التمسك بالسابق بل على تعميم القدرة صرح فيما قلت ههنا بذلك البحث لا يخلو الشريف عمن رضي الله اليه ايضا

قوله وان الموصوف اي لانم انه لا يخلو عن الضدين او لا يرى ان الجسم يقبل الالوان مع جواز خلوه عن الجميع كما في الشفاف م

والقادر وفيه مسامحة لان ما هو من الصفات الحقيقية هو العلم والقدرة
لا الكون الذى هو الاضافة المحضة قوله في البعض اى فى ثبوت بعض
الصفات وزيادتها مثل البقاء والاستواء واليد والوجه والعين اثبتها
ابو الحسن الاشعرى ونفيها الآخرون قوله على حاله من وجوب الوجود
او الالهية قوله وقد عرفت انه لا يجوز الخ اشارة الى دفع ما يقال من انه لا ميل منه
الى الاعتزال اذ يجوز ان يحمل الصفة المسماة بالعالمية على التعلق لا على الحال
كما هو مذهب الاعتزال ويدل عليه كلامه فى الملخص حيث بين ان المتحقق
بلا شبهة من العلم هو الحالة الوجدانية الوجدانية الاضافية ووجه الدفع
انه لا جواز لهذا الحمل والحمل عليه ايضا اما الاول فلما تبين فى بحث العلم
فى الاعراض واما الثانى فلانه مخالف لما قال فى النهاية من منع كونه امرا
اضافيا وما ذكره الامام فى بيان هذا المنع وان كان مما يستشف ضعفه
من ورائه الا ان الشارح طواه الى غيره ولم يتعرض الى ابطاله لان مقصوده
منع الحمل المذكور ببيان المخالفة لكلامه وانت خبير بان كلام الامام فى تحقيق
اثبات الصفات على اى معنى حمل ينفى القول بالصفة الزايدة على الذات فلعد
الامرين لازم من كلامه اما الميل الى الاعتزال على احد المحملين او الميل الى
الفلسفة على الآخر والحمل على الثانى اولى لتوافقه لما وقع فى اكثر كتبه من القول
بالاضافة قوله وهذا احتجاج على المعتزلة الخ رد على صاحب المواقف

حيث

حيث قال وقد عرفت ضعف هذا الوجه فى المرصد الاخير من الموقف
الاول كيف والقايس معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا
وغايبا فان القدرة فى الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها فى الغايب
وحاصل الرد ان هذا الوجه الزامى على المعتزلة لا تحقيقى حتى يتجه ما ذكرت
لكنك تعلم ان قول الشارح فى المتن فى عنوان المبحث خلافا للفلاسفة
والمعتزلة وسوق الوجهين الاخيرين عليهما معا يأبى عن تخصيص
الوجه الاول ببعض ابائه قوله واجيب بان الوجوب لا ينافى فان
وان اراد بالوجوب ان العالمية مثلا واجبة بذاتها فذلك ظاهر البطلان
والضرورة قاضية بان الصفة محتاجة الى موصوفها فى حد ذاتها فلا
انه يوصف بالوجوب الذاتى وان ارادوا بوجوبها امتناع خلو الذات
عنها فالوجوب بهذا المعنى لا ينافى التعليل الخ وقوله وانه لا اختلاف
ناظر الى رد قوله وان من شرط القياس قوله قلنا لانه كانه
قصد به البسط والتنبيه والا فا قول البداهة قاض باستحالة
كونها عين الذات قوله التعلق الذى هو العلم والقدرة وكون
العلم هو التعلق وكذا القدرة يستفاد من قول المعترض ان معنى الحمل
فى قولنا هو عالم ان الذات متعلق بالمعلومات ولا شك ان العالم
اذا كان بمعنى المتعلق بالمعلومات كان العلم هو التعلق كما لا يخفى قوله

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بغالب
١٢٧٥ وكفى عيبا

ولا يفيدك الخ جواب عما يستشعر من انه اذا كان الذات من حيث
التعلق بالمعلوم عالما وكان العلم التعلق افادنا مذهبا وان لم يثبت كون
العلم نفس الذات اذ ثبت ان ليس هنا امر زايد على الذات في الوجود
والحقيقة قوله بل من المعاني الحقيقيه الا يرى الى ان الخصم وافقونا في
انهم فيهم محمودون بذلك وقوله وايضا عطف على قوله لان مثل
العلم ودليل ثان على عدم الافادة قوله والحاصل الخ وانما قصد بالبسط
المذكور اولا ايرادات واجوبتها بالحاصل ثانيا الرد على صاحب
المواقف حيث قال ان ما ذكر يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة
ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتيهما ومغايرتهما لها و
النزاع فيه هو الثاني دون الاول واجاب الحبر الشريف تقويه
لمذهب الحكماء ههنا بان معنى ما ذكروه ان ذاته تعالى يترتب
عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافيه
في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي
تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا تحتاج في انكشاف الاشياء
وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة
عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال
في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زايدة عليها

كما في ذواتنا في بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون
الذات والصفات متحدة في الحقيقه متغايرة بالاعتبار و
المفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها
وثمراتها من الذات وحدها قوله من مخترعات اهل السنه دفعا
لها اي اخترعوها من طرف الفلاسفه والمعتزله ليدفعوها قوله
ولا يخفى الخ ويقرب منه ما اورده الشريف على القول بالصفات
الزايدة من انه يستلزم احد الامرين حدوثها مع التسلسل او جواز الايجاب
اذ دعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقص مشكل
قوله وقد تقرر يعني ان صاحب المواقف استدل على المقدمة
القايله ان صفاته يجب ان يكون اثرا له بدل قول الشارح لامتناع افتقار
الواجب الخ بان جميع الممكنات مستندة اليه قوله لا يوجب كونه الفاعل
بناء على ان معنى قولهم لا يكون الواحد قابلا وفاعلا انه لا يكون كذلك لاثر
واقع بلا وسط والا لا يحتاج كلام المواقف الى الاعتذار المذكور بانه
الزامي تامل قوله الثالث حاصله ان لله عالميه هي حال ولا حاجة
الى صفة العلم غيرها لان الاحتياج اليها فيما لتعلل العالميه بها ولا
تعلل عالميته تعالى قوله بعد تسليم يعني انا لا نسلم ان ههنا امرا
وراء قيام العلم به يسمى بالعالميه قوله بالقصد على مذهب المتكلمين

قوله حيث لا يحتمل التاويل الا بالخروج عن الظاهر

اولا يرى ان الصلوة والدعاء تتحدان في المعنى مع ان الاول يستعمل على والثاني يستعمل له في الخبر دون الثاني

او بشرايط حادثة على مذهب الايجاب قوله واعجب من هذا ما قال الخ
وجه غرابة قوله الاول ان مغايرة الشئ للشئ لا تقتضي مغايرته لكل جزء من
اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه ووجه اغربية قوله الثاني ان ترادف
اللفظين على شئ لا يستلزم اتحاد حكميهما قوله فقولنا اى في المتن
ولو سلم الخ لما بين ضعف الجواب بان منع التغاير لا يستلزم منع
لزوم التعدد جعل ضمير قوله ولو سلم اما التغاير او التعدد بدون
التغاير وعلى الاول يكون التنزل لتوسيع دايرة الجواب لا لاطباق
الامة على منع التغاير وعلى الثاني يكون للاشارة الى ضعف الاول
قوله وقوله وما من اله الا الله ش مد صدق الخ ولعل ايراد الشاهد
لئلا يتجه على ما ذكره ان الزام الكفر عليهم بما ذهبوا اليه ينافي تصريحهم
بان الالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به وبيان عدم الاتجاه انهم
جوزوا الانتقال وقالوا ان الله واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية
وصرحوا بالتثليث وان لبسوا بالتعبير بالاقنوم تحاشيا عن التصريح
باسم الذات حيث قالوا ان كل واحد من الاقانيم اله بمعنى ان الذات
ومع اقنوم العلم شئ آخر ومع اقنوم الحيوة شئ ثالث لا بمعنى اعتبار
التعدد في الاقانيم وحدها ولذا كان مذهبهم هو التثليث كما اخبر به
الله الكريم ش مد صدق بالاضافة وهو كقولهم منبت سوء

مع اقنوم الوجود شئ

وقوله

ورجل

ورجل صدق بالاضافة في افادة المبالغة اذ الظاهر ان يضاف الصدق
الى الرجل الا انه اريد المبالغة بان الصدق احاط به فصار الرجل منسوبا
اليه كانه اصل له قوله علماء لما اتصف بالذات اى لما لم يكن عين الذات
ولما لم تقم البقاء به بناء على ان هذا البعض من الاصحاب جعل البقاء
صفة زايدة ولو جعله مقابلا للبعض الاول والغير القايل به ولهذا اى لكون
الصفات ليست عين الذات لا يتصف بعض الصفات بالبعض قوله
ليست غايرهما اذ لو كانت العلة مغايرهما لكان بعض الصفات متصفا
بالبعض لانها ليست غير الذات قوله اذ لا يمنع اشتراك المختلفات
اى العلل المختلفة في لازم واحد هو المعلول لان المعلول لازم للعلة
قوله امر اخص مثل ان يكون قدرة الممكن علة لعدم صلاحيه خلق الاجسام
قوله كما في عالميته وعالميتنا يعني ان عالمية الباري بطريق تعلق الذات
فلا يرد السؤال على المعتزلة بالعالمية بانه اذا تعلق عالميته تعالى
بشئ وعالميتنا تعلق به ايضا من وجه واحد لزم تماثلهما و
اشتراكهما في القدم والحدوث قوله لجواز اختلاف المتماثلات
الخ وسره ان المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشئ فربما كان ذلك الشئ مبدء
لحكم مختص قوله والا اى ان تعلق العلم الواحد باكثر بان لا يكون
العلم بشئ غير العلم باخر لما صح لنا الخ ولجاز ان يكون الخ ولو جاز هذا

الكون المذكور لجاز ان يكون الخ قوله ولو سلم دفع قول المستدل ولو
جاز هذا لجاز الخ اى لو سلم ان علمنا بالبياض لا يخالف العلم بالسواد
لا بالذات ولا بالاضافه فقيام علمه الخ قوله ان شاء فعل اى ان
شاء الفعل فعل وان شاء الترك ترك لا ان شاء ان لا يفعل ترك
ولا شك ان الترك فعل فهذا كقولهم ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
فى التفصى عما اورد على قولهم ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان
لا يفعل لم يفعل من ان استناد العدم الى مشيه القادر يقتضى حدوثه
كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا قوله ومعناه انه يتمكن
الخ اى لا ان الشرطيه مرادة على ظاهرها اذ عليها الاتفاق بين الفريقين
الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيه الفعل الذى هو الفيض والوجود
لازمة لذاته كلزوم ساير الصفات الكماليه فيستحيل الانفكاك بينهما
فليس مختارا من الفعل والترك فمقدم الشرطيه الاولى واجب
صدقه ومقدم الثانيه ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صدقتا
فى حق البارى سبحانه واندفع بها الخ قوله وهيل الامام الرازى الخ
هذا بيان الداعى فى المختار مطلقا قوله يستند الى البارى تعالى بلا واسطه
وذلك الخ لا يخفى ان هذا المتوسط المنفى اعم من ان يكون شرطا او
مؤثرا ثم لا يخفى ايضا ان شانه هذا باحد النوعين من التبيينين يسقط

احتمالين

احتمالين اما اسقاطهما بالتبيين الاول فلانه اشار بقوله قديم
بذاته وصفاته الى انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبه بلا نهايه بذاته و
اشار ايضا بقوله وان العالم حادث بجميع اجزائه الى انه لا يجوز
ان يتوسط بين البارى والحوادث قديم مختار واما اسقاطهما
بالتبيين الثانى فلانه نفى كلا من توسط القديم المختار وكون جزئيات
الحركات شروطا فى حدوث الحوادث كما هو مقتضى دخول النفى
المفهوم من الامتناع على كلمة او فى المعنى فى قوله او حركة سرمديه فظهر لك
من تقرير التحرير ان الاول الاشارة بكلمة او فى قوله او بين الى
ان كلا من استحالة احتمال تعاقب الحركات واحتمال قيام الحوادث
الاحتمالين ح المتعاقبه يغنى عن استحالة الآخر لان اللازم الجامع بين التسلسل فى
الامور المتعاقبه والثانى التنبيه على انه ينبغى ان يتعرض بدفع توسط
القديم على كل من الاحتمالين كما لا يرد على تقريره ما يرد على تقرير المواقف
حيث قدر فيه وحرر فى شرحه ان الدليل المشار اليه بقوله وان شئت
قلت الخ انما يتم بالطريق الثانى ايضا فقط وهو امتناع تعاقب الحركات
فاتجه المنع بان تمامه موقوف على دفع توسط القديم ايضا والذى
لاح لى فى توجيهه ان الدليل المشار اليه بقوله وان شئت قلت
الخ مسلك خاص الزامى ذكر لقطع طريق الفلاسفه فيكتفى بنفى احتمال

ذهب به الخصم ثم التقرير الاول المذكور هناك مسلك عام ذكر لقطع
الاحتمالات الفرضية ولذا استوفي هناك ذكر مهارب الوهم ورده
واما المناقشة المذكورة في الشرح على تقرير الاول بان التالي في كلام الاولين — في جواب لا يقال على التقرير الاول في المواقف
الاولين عين المقدم فيدفع بان المقدم على تقريره اولا عدم كونه تعالى
مختارا والتالي لزوم احد الامور الاربعة على الاطلاق لا بحسب خصوصه
ومعلوم ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان ومعنى كلامه في بيان
الملازمة انه ان لم يوجد حادث لزم الامر الاول وان وجد ولم يستند
على التقدير الى مؤثر لزم الامر الثاني قوله قال امام الحرمين الخ وحاصل — وذكره
كلامه ما ذكر من حال الابد وتعاقب الحوادث فيه واستمرار اتصاف
محالها بها ابدا يسهل علينا ادراكه بخلاف حال الازل وما ذكر فيه
وللمناقشة فيه بعد مجال بان يقال نعم لكنهم قالوا ان ذلك لعجز الوهم عن
توهم ما لا يتناهى حاصلا بالفعل سواء كان مجتمعا او متعاقبا كما في
الازل والحوادث الواقعة فيه ولذلك نتحير في ادراك ازليته تعالى
واما الابد فلا نتوهم منه ومن حوادثه التي تقع فيه حاصل بالفعل
الا ما كان متناهيا وعجز الوهم مما لا يلتفت اليه لان العقل
يدرك كلا منهما اجمالا ويحكم بصحة ما ذكر منهما قوله لتوقف على شرط
حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث

يتوقف

يتوقف على شرط آخر حادث وهلم جرا اي يلزم التسلسل في الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محالان قوله يعني على التقريرين
واما حمل الشريف قوله هذا الاستدلال على الاستدلال الذي
اشار اليه بقوله وان شئت قلت الخ اعتراضه على المص
بان التقرير الاول لا يتم ايضا الا بالطريق الاول فمبني على ما قال
في ذيل التقرير الاول قيل هذا برهان بديع لا يحتاج الى اثبات
حدوث العالم وقد تفرد به المص ويرشدك الى ما اقول توصيف
البرهان بالبديع في اعتراضه في قوله ولقائل ان يقول ذكر البرهان
البديع واما تخصيص تمام التقرير الاول بالطريق الاول فلعل
وجهه ما قلت سابقا من ان الطريق الثاني كلام على ما قال به الخصم
لا على قطع الاحتمالات الفرضية ولا خفاء ان التقرير الاول داير
على قطعها فلا يظهر تمشيته على طريق ثان غير داير عليه ثم لا يذهب
عليك ان قول الشارح هذا الاستدلال على التقريرين لا يتم الا ان
يبين او بين لا يقتضي جريان التقرير الاول على الطريق الثاني ولذا
لم يطعن على كلام المواقف بان لا وجه للتخصيص باحدهما اذ لا يتم
بالطريق الثاني وحده لعدم استلزامه الاول بخلاف العكس بل
طعن على من قال بان التقرير الاول لا يحتاج الى احد الطريقين اخذ

التزمى الضيافة

النظر فيما زينا نه اخذتك من فرايد الافكار، واقر ناه بمنك من موايد
الانظار، رجاء ان يحظى من الناظر البر لمصلح الكلام، بالذخر الاسنى في
يوم القيام قوله فلما لا يخفى والمناقشة فيما سوى الرابع ظاهرة
من قواعدهم مفهومة مما ذكر سابقا على الاصل المعول عليه واما
المناقشة في الرابع المفهوم من قواعدهم فهو انهم لا يسلمون استحالة
ارتفاع اللازم الناشئة من استحالة ارتفاع الملزوم لانهم يمنعون
استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول
ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته وسره ان امكانه الذاتي
لا ينافي الامتناع بالغير قوله فيه تردد وتامل اذ لم يتم الدليل على توقف
ثبوت الدليل السمعي على كونه قادرا بمعنى متمكنا من الفعل والترك قوله
فلا يتنافى لان الضرورة القاضية اذا كان الصانع صانعا بلا واسطة
قوله ربما يستفيد من هذه الوجوه اي يستفيد من اجتماعها القطع
وان لم يقدر على دفع المناقشة عن هذه الوحدة اذ يعلم اجمالا ان
ما ذكر في ابطاله مغالطة وان لم يعلم الغلط بخصوصه فبيان غلط
ليس وسيلة الى ان يجزم بها فيخرج بعدم بيان الغلط عن
كونها بينة مجزومة بل ليتقعد صاحبها عن الامور المشككة ليتخلص
عن شوب الكدورات ولئلا يتخذ الاوهام تلك الامور المشككة ذرايع

الى

الى ارتفاع ثبوت الشك في تلك الوجوه المجتمعة بالقياس الى العقول
الناقصة وبالجملة ان النقض والمعارضة في العقليات الصرفة يدلان
على ان فيها خللا كما ان مصادفة الشبهة للبديهيات التي لا يتطرق
اليها شك يدل على ان فيها خللا وان لم يكن متعينا وبه صرح الشريف
في بعض حواشيه قوله ولا يخفى ان هذا اولى اذ يحتاج الى ان
يوجه بان يراد بقوله لذاتها كونها بلا مرجح وداع من خارج كما يشهد
اليه تمثيل بطريقي الهارب فظهر ان ليس المراد تعلق الارادة لذاتها
باحد المتساويين اقتضاء ذاتها التعلق به بحيث لم يتصور تعلقها
بالآخر حتى يلزم الايجاب بل انها تعلق به بلا حاجة الى مرجح مع تساويهما
بالنسبة الى ذاتها بحيث يجوز تعلقها بكل منهما لانها صفة شانها
وحقيقتها ترجيح موصوفها احد المقدورين المتساويين بلا حاجة
الى مرجح وداع كما ان شان القدرة المؤثرة فلا معنى في ترجيح احد
المتساويين لان يقال لم رجحه كما لا معنى لان يقال لم صار الضوء
مضيئا على انه يجوز ان يكون القصد السابق عن الارادة مرجحا
وهو امر اعتباري غير مقصود اصالة بل هو آلة ووسيلة الى ارادة
المراد فلا يقتضي مرجحا بل لو كان يحمل على الاول ويدفع الايجاب بانه
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان

ما في المواقف

ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة بلا وجوب
ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من
الترك وبالعكس واما الموجب فانه تتعين تاثيره في احدهما ويمتنع
في الآخر عقلا وهذا التحقيق ما ذكره الشارح التحرير في الجواب عن التمسك
الثا ويندفع بثبوت هذه الحملات المحتملات بحث الشريف بان ارادة
احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر فاذا لزم احديهما لم يمكن له
ارادة الآخر بدلا عن الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم
جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تعلق ارادة واحدة
تارة بهذا وتارة بذاك فان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر
ويلزم الايجاب وما يقال من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه
انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قوله فلجواز
ان تعلق القدرة والارادة فيتقدم القصد على الايجاد والوجود ولا يلزم
من ذلك تقدمه عليهما زمانا حتى يجب مقارنته للعدم قوله لو سلم امتناع
اي لا نم اولا امتناعه عنده بناء على ان المختار اذا تعلق ارادته في الازل
بالايجاد فيما لا يزال كان مؤثرا تاما مع عدم اثره لتوقفه على التعلق
الفعلي الذي به الايجاد الحادث بالفعل قوله وقد ذكرهما في المواقف
يريد ان ما ذكره اولا لا يناسب ما اورده بطريق السؤال واعتذر عنه

الشريف

الشريف في تقريره بان في تعبيره اشارة الى ان الاول اقوالها لانه الذي
عليه يعولون وبه يصولون قوله واستكماله بالغير اي استكماله من الفعل
المتعلق بالغير فيما لا يزال فليس هو كاستكماله بايجاد صفاته القديمة
قوله كونه اولى في نفس الامر لكون الوجوب اشرف قوله بل كليهما في كليهما
اي بل زوال مكنة الترك والفعل معا في الممتنع والواجب قوله فلا احتياج
الى التعرض ولذا لم يتعرض بهما في المتن كما تعرض بالمعنى الاول صاحب
المواقف قوله وهذا اي ما ذكر من الاستدلال على شمول قدرة الله تعالى
ضعيف على ما سبق من انه يجوز على اصل الاعتزال ان يكون خصوصية
بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به ويجوز
على قانون الحكماء ان تستعد المادة لحدوث الممكن دون آخر وعلى
التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء بل
يجوز ايضا على تخالف الاجسام ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها
فلا قدرة على ايجاد بعض آخر منها لا يجتمع معه اذ لا تجانس بينها لتركبها
من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقية حتى يكون اختصاص بعضها ببعض
الاعراض لارادة الفاعل المختار قوله وليست على ما ينبغي لان
السفه الخ يعني ان العبث متروك فيها ولو استغنى عنه بالسفه بان
يجعل بمعنى ما لا يشتمل على مصلحة سواء اشتمل على مفسدة ام لا لكان

المعصية ايضا مستغنى عنه فالمراد بالسفه في العبارة الاولى المعصية
وفي تحرير الشريف اشارة الى توجيه العبارة حيث فسر الطاعة
لما يشتمل على مصلحة محضة كانت او راجحة والمعصية بما يشتمل على
مفسدة محضة كانت او راجحة والسفه بما يشتمل عليهما على السواء
وما يخلو عنهما فسنا ول العبث دون المعصية ولذا لم يذكر في المواقف
الجواب بمنع الحصر بل بين عدم اتصاف فعله تعالى بهذه الاعتبارات
لخلوه عن الغرض قوله فان قيل المشتمل على المصلحة الخ فالمصالح
الدنيوية اذا كانت محضة او راجحة يكون طاعة فلا يبطل الحصر قوله
لصح مخلوق بين خالقين بناء على ما زعموا ان افعال العباد مقدورة
لهم قوله وفيه نظر وجه النظر ما فهم من قوله تعالى فيجوز ان يكون واقعا
بهما جميعا الخ ومن قوله لاحقا وهذا بخلاف حركة الجوهر الخ ولذا
ترك وجهه قوله ما مر من الاختلاف الخ ولما كان الدليل المذكور
لشمول القدرة من المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية
دالا بحسب الظاهر على ان المراد به تمكنه من جميع الممكنات
بحيث لا يكون في ذاته ولا في ذواتها مانع من تأثيره فيها سواء كان
مؤثرا في جميع الموجودات منها بلا واسطة اولا ولا خلاف للفلاسفة
لانهم انما خالفوا كون جميع الموجودات المقدورة بتأثيره بلا

واسطه

واسطة بناء على ان صدور ما فوق الواحد منه ابتداء يستلزم
المحال خالف الشارح ما في المواقف حيث جعل مخالف شمول
القدرة المستدل عليه المجوس والنظامية والبلخية والجبائية
ثم ذكر له معنى آخر بادلته فذكر خلاف الفلاسفة والمعتزلة
فيه الا انه نبه في آخر البحث على ان الحق انهم ينكرون القدرة
والارادة معنى قوله اما باحدى القدرتين والاظهر ان
يقال اما بقدرة العبد فقط لان المقدر المقدم وقوع شيء
بقدرة الغير لا جواز وقوعه وكذا الحال في قوله في الوجه الثالث
وان وقع احدهما قوله نعم يرد يريد انه لا يجوز على تقدير وقوع
شيء بقدرة الغير فرض تعلق ارادة الله وقدرته به اذ عند
تعلق قدرته يضمحل قدرة العبد قوله بطريق المعجزات و
الكرامات اذا اظهرهما الانبياء والاولياء حين شاؤا حين
حاول المنكرون والشريف صور التخلف في التوامين
احدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة ثم
قال ولا يمكن ان يحال ذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت
الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير
الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم قوله وهو قريب الخ يريد تقبيح

مذنبهم باسنادهم الشرور الى الشيطان على خلاف مشيه
الله كما مر قوله لفظا لا معنى لان غاية الامر انه يأول قوله هو
الذى يصح ان يصدر عنه الفعل الخ بمعنى الشرطية المتفقة بين
الفريقين وبين قولنا ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل
وهذا المعنى لا يرفع تطرق العجز كما ان قول المعتزلة فى ايجاد العبد
الشر بلا ارادة الله ان الله قادر على منعه بطريق الالجاء والقسر
لا يرفع تطرق العجز كما لا يخفى قوله قلنا المراد منع ان المراد امر ثابت
يستلزم العلم بلا شبهة ولا يوجد فى اثر المؤثر الغير التام قوله وخفاء
الضرورى دفع قوله وايضا فذلك استدلال قوله افعال متقنة محكمة
لا حاجة الى تقييد الافعال بالاتقان والاحكام ههنا الا انه اشار
الى ايراد هذا على الوجه الاول كما ذكر فى المواقف قوله لخلقها الله
عالمه او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل وتقرير المواقف هكذا لخلق
الله فيها علما بذلك الفعل الصادر عنها او يلهمها حالا فحالا
موجبا لذلك الفعل تامل قوله لان عليها سؤالا صعبا لا يخفى ان ما
يأول اليه السؤال الصعب ويتقوى به هو ان الاحكام من حيث
انه احكام اى بلا ملاحظة الاختيار لا يدل على العلم وان لوحظ معه
الاختيار يرجع اليه الا انه قصد توسيع دايرة البحث فابتداء

من طرف السهل حتى يرتقى بالبحث الى ما هو المآل الصعب فقرر
اولا باعتبار الاحكام فى آثار معلوله لا فيه فالعلم للمعلول لا العلته
وان دفع بان مثل ذلك المعلول فعل محكم فالاحكام فى معلوله بالذات
يسلم ويقال ايجاب مثل هذا المعلول المتقن لا يدل على العلم
وان دفع بان اصل المتكلمين حدوث ما سوى الله يسلم ويقال
ان المتقن من حيث انه متقن اى بلا اعتبار قصد واختيار لا يدل
على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة فان قلت ان
تتميم دليل مما يصلح ان يجعل دليلا مستقلا طريقه سلوكه فما
بينهم كيف وان الشارح فعله فى تقرير ادلة التوحيد بل اشعر
هناك فى الشرح بالتزامه قلت نعم وان سلم عدمه هناك فى
سلوك الطريقة المذكورة لكنه غير مرضى عنده كما صرح به ههنا بل
فى نقل ادلة التوحيد هناك فى الشرح بقوله واستدل على صيغة
المجهول نوع اشارة الى ما قلنا قوله والظاهر ان هذا مكابرة فان
قلت العلم بثبوت الشرع ودلالة الدليل عليه لا يتوقف على
العلم بانه تعالى عالم قادر لان معنى ثبوت الشرع عند المكلف انه
يعرف ان فى الوجود صانعا ليس من جنس البشر ارسل
النبى لتبليغ الاحكام وانزل الكلام المعجز لتصديقه فهو صادق

فی جمیع ما ادعاه فاذا رای المعجزة حصل له ذکر بلا توقف علی التصدیق
بالعلم والقدرة نعم ثبوت الشرع فی نفسه یتوقف علی ثبوت
العلم والقدرة واما توقف العلم به علیه فلا فلا مکابرة قلت لیس
العلم بثبوت الشرع بالمعنی المذکور الا بسبب العلم بعلم الشارع
وقدرته وان لم یکن العلم بانه عالم به غیر مخطور بالبال قوله الی عمل
نعلم مثل التجرد عن العوارض قوله ولا خفاء فی بعض المقدمات
منطوقا کان من الدلیل او مفهوما منه اما الاول وهو ان کل مجرد
یمکن تعقل فوجه ضعفه انه مع انتقاضه بالباری لا یتم دلیله لمنع
انحصار المانع من التعقل فی المادة وتوابعها واما الثانی وهو
ان صحة مصاحبة المجرد مع العاقل یستلزم صحة مصاحبته مع المعقول
مطلقا فوجه ضعفه بمنع الاستلزام قوله کلاهما من لوازم الذات
ای کل من العلیة والمعلول وما تبعه من لوازم الذات قوله وایا ما کان
نقضی الخ اما علی الاول فظ واما علی الثانی فان الصفة یقتضی النسبة
بین العالم والمعلوم فلا یجوز ان یکونا متحدین قوله وثانیهما الخ فان
قلت هذا الدلیل اخص من الدعوی لانه انما ینفی کونه عالما بعلم
وجودی زاید علی الذات لا کونه عالما بعلم مطلقا وهو المتنازع
فی الدعوی قلت هذا الزامی یتحقق علی المتکلمین القائلین بوجود

قوله لکونه اجتماع المثلین
وفی مثله ذکر الشریف فی
موضع ان الممتنع هو ان تقوم
المثلان بمحل واحد قیام الاعراض
کلها بمحالها ولیس قیام الصورة
بالذات کذلک
ح

قوله واجیب بان الکلام فی العلم التام وانت خبیر
بان القاعدة القائلة بان العلم بالعلة یستلزم العلم
بالمعلول مستعملة عندهم فی موارد متعددة کاثبات
علمه تعالی بسایر الموجودات بکونه عالما بذاته و
اثبات علم غیره من المجردات معلولا به بذلک
الی غیر ذلک من المواضع التی یستدل فیها
بالعلة علی المعلول فان لم یمنع کون المبداء
الاول تعالی عالما بذاته من جمیع تلک الوجوه فقد یمنع ذلک والحق ان کلامهم هو ان العلم بالعلة التامة یستلزم العلم بوجود المعلول المعین
وهذا مما لا یشک فیه ولا عکس لان العلم بوجود المعلول المعین لا یستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب فی ذلک ان العلة التامة بکونها
مخصوصة بما مقتضیة لمعلول مخصوص وان المعلول الخاص یستدعی لامکانه علة ما والعلة مستندة الی خصوصیة الذات
التی لا یتصور اقتضاؤها الا بشیء مخصوص والمعلولیة مستندة الی امکان ذات مخصوصة ولا شک ان الامکان

لا یستدعی علة مخصوصة فالعلم بالعلة یستلزم العلم بماهیة المعلول وانیته والعلم بالمعلول یستلزم العلم بانیة العلة
دون ماهیتها ومن ثمه حکم بان الاستدلال بالعلة یستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول یوجب علما ناقصا کذا ذکره
الشریف فی بعض حواشیه ح

العلم فکانه قیل لا طریق لثبوت العلم له تعالی الا بکونه وجودیا قایما به فسلبه
یستلزم سلب العلم مطلقا قوله اولا ناظر الی قوله اما الاول کما ان قوله
وثانیا ناظر الی قوله واما الثانی قوله بعد تسلیم اشارة الی المنع الضمنی وهو
ما ذکره الشریف من ان الصفة یقتضی نسبة بینها وبین المعلوم
ونسبة اخری بینها وبین العالم واما النسبة بین العالم والمعلوم
فهی بعینها النسبة الاولی من هاتین المذکورتین اعتبرت بالعرض
فیما بینهما انتهی کلامه وهذا بناء علی ان ما لزم من التغایر التبعی
لا ینافی الواحد الحقیقی وانما ینافیه الاصلی کما ان الجواب التسلیمی
بناء علی ان التغایر الاعتباری لا ینافی الواحد الحقیقی وانما ینافیه
الحقیقی من التغایر قوله لانا نقول وفیه نظر لان التغایر الاعتباری
ههنا مصحح نسبة العلم الی العالم فکیف لا یکون التوقف توقف
احتیاج والاولی فی الجواب منع انحصار التغایر فی العالمیة و
المعلومیة حتی یتفرع علی حصول العلم لجواز ان یکون التغایر باعتبار
الصلاحیة لهما وفی تقریر الشریف لمحة الی ما ذکرنا من النظر و
الاولی حیث قال ثبت التغایر الاعتباری المصحح للنسبة من
حیث ان ذات الشیء باعتبار صلاحیتها للمعلومیة فی الجملة مغایرة
لها باعتبار صلاحیتها للعالمیة فی الجملة قوله والمراد بالنقض

يعني ان النفس وان لم يكن واحدة من كل وجه لجواز التركب فيها بوجه
من الوجوه خارجيا كان او ذهنيا لكن لها نسبة الى كل جزء منها
وفيه نظر لتحقق النسبة بينها وبين جميع اجزائها وهي عينه كيف
وانها اذا لم يعلم الا احد جزئيها كان العلم غير المعلوم لان الجزء غير
الكل فلا يعلم نفسها والمفروض خلافه قوله علمه ليس الا تعلق
بالمعلوم والاوضح ما في المواقف من انه صفة ذات اضافة الا انه
تسامح والمقصود منع كون علم الله بطريق الارتسام فيحمل الحكم
على الاضافي قوله لمنافاته الوجوب والغنى المطلق يدفع المناقشة
بان اختصاص البعض يجوز ان يستند الى شرط التعلق العلم او مانع عنه
بل يدفع ايضا مثل هذه المناقشة المذكورة بسبب بقا في دليل شمول القدرة
كما لا يخفى قوله وينقل الكلام وهو الشرطية المذكورة بقوله لو كان جايزا
لكان الخ قوله فلان الصورة الخ مبنى على تفسير العلم بالصورة المرتسمة
والدليل الثاني مبنى على تفسيره بالتعلق قوله على ان مغايرة العلم
وهذه العلاوة مبنية ايضا على كون العلم صفة ذات اضافة قوله
وبهذا يندفع الخ اي بما ذكر في الجواب والعلاوة يندفع الاستدلال
بهذا الاشكال على نفي العلم بان يقال لو علم علم علمه به اذ من علم شيئا
امكنه ان يعلم علمه به ضرورة قوله واجاب الامام الخ لا يخفى ان العمدة

في ابطال التسلسل هو برهان التطبيق وهو جار في الامور المجتمعة في الوجود
كما صرحوا به سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات او
وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة
والمستدل ههنا اخذ الحصول بالفعل فكيف يمنع قيام البرهان عليه
الا ان يكتفي بعدم قيام البرهان الاول لابطال التسلسل اعني كون الشيء
علة لنفسه ولعلله وهو انما يجري في سلسلة الممكنات متصاعدة
في العلل لا متنازلة في المعلولات كما نص به الشريف قوله لانم
ان كل متميز الخ يعني ان تعقله وتميزه لا يجب ان يكون بالحد والنهاية
لعدم انحصار وجوه التميز فيه قوله والجواب انه الخ هذا ليس بمرضي
لان فيه التزام عدم كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا بجملته بمعنى
انه لا يتصور له ان يلتفت الى المجموع بجميع اجزائه تفصيلا بالتفات
واحد وهذا معنى قول الشريف لما لزم من هذا الجواب كون غير
المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا اعرض عنه فقال والحق انه
اراد بالعلم التفصيلي حضوره فرادى وبالاجمالي ما ذكرنا من حضوره
بجميع اجزائه بالتفات واحد لا ما يتفاهم من العلم الاجمالي من حضوره
باعتبار عارضه ومن التفصيلي من حضوره بنفسه لان لزوم عدم
العلم الاجمالي ولزوم العلم التفصيلي بذينك المعنيين المذكورين

ممنوعان كما لا يخفى ثم الحق المذكور في المواقف ما اختاره الشارح التحرير
اولا في الجواب قوله وقد يجاب اي عن الاشكال المورد بقوله بانه
لا شي بعد الجميع الخ قوله او ان قصدوا ابطال كلام الخصم عن ان غرضهم
ردّ الايجاب الكلي بالسلب الجزئي وهو كاف فيه وان لم يكف في دعويهم
التي هي السالبة الكلية قوله على منع الملازمة وهي استلزام علمه بالجزئيات
على الجزئية التغير في القديم قوله اوضحوا هذا المدعى اي قولهم ان علم
الله بان الشي سيحدث هو نفس علمه بانه حدث قوله وظاهر ان
هذا لا يتم على القول اي المدعى المذكور لا يتم على القول بكون العلم
تعلقا وقد يدعى اتمامه عليه بوجه لا يرد عليه ردّ ابي الحسين البصري
وتقريره ان علم الله سبحانه بالحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة
هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها
في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها
علما متعاليا من الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وهذا كما
انه لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس
فيها بالقياس اليه قرب وبعد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو
وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان بالقياس اليه
بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء

فليس

فليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول
الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل
هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات كما صرح الشيخ
الرئيس وفي المحاكمات هذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه
كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها
دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا
اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه هذا
وقد يقال ان ما ذكر يتغاوان لم ينافي ما ذهبوا اليه لكنه ينافي قولهم
لا يعلم الجزئيات لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية الا ان يقال
هذا دليل من حمل كلامهم على ما ذكره بقوله ان علمه محيط بطبايع الجزئيات
قوله احدها القطع الخ انما جعله وجها مستقلا كما فعله الامام في الاربعين
ولم يفعل ما فعله صاحب المواقف حيث جعله عبارة اخرى لوجه التغاير
بالشرط وبين الشريف وجه عدم اتباعه الامام بان محصول
هذا ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجي
الغد والعلم بانه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا الى
الوجه الثالث وجها على حدة وكان الشارح التحرير جعل النظر كرتين

ولاحظ الاعتبارين فاستحسن نظر الامام وصاحب المواقف اعتبر
المآل ولكل وجهة هو موليها فتدبر قوله وثانيها ان متعلق
العلم وانما جعل التغاير بتغاير المعلوم في الشرط وجها واحدا و
لم يجعلهما وجهين مستقلين كما فعل الامام وصاحب المواقف
تنبيها على انهما متشابكان فرأى نظمهما في قرن احسن من افراز
احدهما عن الآخر قوله وكذا المشروط باحد المتنافيين مغاير
المشروط بالآخر اذ لو كانا واحدا لما اختلف شرطهما فضلا
عن التنافي بين شرطيهما قوله وثالثها ان كلا من العلمين الخ وهكذا
قرر صاحب المواقف الوجه الثالث وقال الشريف حاصله تغاير
العلمين بحسب تغاير المعلومين فرجع الى الوجه السابق ثم قال
والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع
مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فثبت
ح تغاير العلمين ابتداء اي بلا واسطة تغاير المعلومين انتهى
وانت خبير بانه يندفع عن الشارح التحرير اذ لم ينظر في الوجه السابق
الى المآل وكذا هنا فحسن الافراز بتغاير الاعتبار فعليك
بالاختبار ثم الاختيار قوله اجيب بالمنع اي بمنع الملازمة
مستندا بان التعلق بانه سيوجد الدخول معناه التعلق بانه في

حال

حال العدم على هذا الوصف فعند الوجود لم تتغير هذا ولا يلزم
الجهل والتعلق بانه متصف بالدخول بالفعل حال حصوله ثابت
مع ذلك التعلق السابق بلا تناف وقد اشار الى هذا بالحاصل
الذي ذكره اذ يرد على ظاهر الجواب ان التعلق حال العدم لا يمكن
ان يبقى بعد الوجود قوله فانما يحدث فيما لا يزال وفيه اعتراف
بعدم علم الباري في الازل باحوال وجهات الحوادث وفيه تجهيله
تعالى الا ان يقال ان الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع
ليس بجهل وانما الجهل الاعتقاد الغير المطابق كما اشار اليه
في الصحائف السابقة بقوله لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلمه الخ قوله
وبان الجزئيات الخ وقد سمعت سابقا ما يوجه كلامهم في الجملة قوله
وعند الكعبي ارادته لفعله العلم به ولفعل غيره الامر به وفي المواقف قال
الكعبي هي في فعله العلم وفي فعل غيره الامر به وقيد الشريف العلم بان فيه من
المصلحة وح يخالف عبارة الشارح الا ان يأول بان العلم به من حيث ان
فيه مصلحة وح يتحد العبارتان قوله مع استواء نسبة الذات وهذا
احسن من ان يقال نسبة القدرة كما في المواقف لان ذكر مغايرة القدرة
بعده ح غير ملايم قوله فمعناه انه علم الشيء الخ وهذا الاعتبار المقتضي
للتابعية لانا في اعتبار كونه فعليا سببا لوقوع المعلوم المقتضي للمعلومية

قوله ثم قد بين انه عطف على قوله وينبه على مغايرتها له قوله لانها
صفة شانها التخصيص يعني انها صفة شانها تخصيص احد المتساويين
كما ان القدرة صفة شانها التاثير فكما لا يقال في حقها لم اثرت فكذا لا يقال
في حق الارادة لم خصصت فهذا هو معنى تعلقها باحد المقدورين لذاتها
لا لامر مقتضى ذاتها وقد مر من الشارح مع تشييد من قبلنا مزيد بيان
يرفع بحث الشريف ههنا كما نبهت عليه فليرجع اليه قوله وقد يمنع
جواب آخر عن الاشكال الثاني والاستناد لذلك المنع بانه علم انه مدفوع
بما عرفت قوله وهذا اولى من ان يقال انه اي التعليل بقوله فان ما عوم
اولى من قول صاحب المواقف ناقلا عن الامام وانما قال اولى بناء على انه
يمكن ان يحمل على البيان بطريق التشبيه في مجرد امتناع القيام بذاته وايضا
هذا اولى من قوله ناقلا عنه ان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء
فليس كونه مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها لجواز ان يكون له مع
اختصاص لا نعلمه قوله وفي كلام بعض المعتزلة اي في كلام بعضهم ما لا
يصلح الرد على قولنا وبطلانه ضروري انه الظهور فساده لان سبب الضرورة
عن وجه العرض مكابرة لا يسمع سيما في الاضواء لكن من لم يجعل الله له
نورا فما له من نور قوله لان العلل تعليل عدم الجواز بقصد قوله وانها
ليست الا وجه الكل لكونها منبع الفيضان الخير في الكل من غير انبعاث

وقد مر في بحث القدرة من الشارح
مع تشييد من قبلنا مزيد بيان
يرفع بحث الشريف ههنا كما
نبهت عليه هناك فليرجع اليه صح

قصد وطلب قوله الثالثة ان الارادة تتعلق بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت اشارة
الى ان ارادته غير كونه غير مكره وغير علمه كما ان قوله وانه قادر انه اشارة
الى انها غير الامر والآية الاولى دالة على المغايرة الاولى والثانية على الثانية
والثالثة على الثالثة قوله واما الاعتراض اي كما قال صاحب المواقف
ناقلا عن الامام قوله واحتجوا اي على ان الارادة هو الداعي الذي هو
العلم بالمصلحة قوله ضرورة ان الفاعل انه والانسب بعبارة المتن ان
يقال بدله ضرورة وجوب شعور الفاعل بفعله ويقرر الجواب بانه لو
اريد كونها فعلا اختياريا فمم ولو اريد كونها فعلا مطلقا فوجوب
الشعور ممنوع وانما يجب هو في الفعل الاختياري قوله لا يقتضي كونه
اثرا صادرا عنه بالقصد هذا مبني على ان يكون القصد غير مقدور
لدفع التسلسل ولو التزم بكونه مقدورا يدفع التسلسل بان القصد اذا حصل
تبعا وآلة للغير لا يقتضي القصد ثم يقتضيه اذا حصل اصالة ومقصودا
بالنظر اليه نفسه وغير لازم قوله وهذا التقرير اي في الاستدلال على السمع
والبصر والاستدلال على الكل لا يحتاج الى بيان امرين احتيج اليهما على
التقرير المذكور في المواقف منقولا عن بعض الاصحاب لكن احتيج في الاستدلال
على الكل الى بيان صحة الاتصاف بها لانها ليست بديهية قوله اوضح
من هذا ولفظ هذا اشارة الى التقرير في قوله وهذا التقرير لا يحتاج قوله

اعلم ان نظم الآية الثالثة في النحل هكذا انما قولنا لشيء
اذا اردناه الآية فما وقع منا من ابدال قولنا بما
وقع في المواقف خطاء كما نقل عن الشريف تخطئته م

في كل واحد من مجال المناقشة وهي في ما عدا الاوضح واضح وفيه ان
قوله الكل ممن لا نتصف بمنع فيما نحن فيه لانه فيما كان يصح اتصافه
به الا ان الناظر من اهل الحدس يقنع به ويأخذ منه اليقين وان
لم يقع عدم السبيل غير الاجماع وقوله بذكر اشارة الى ما ذكر من الاحتمال
قوله على هذا الالزام اتفق المسلمون على انه تعالى حي سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة الاسلامية والكعبي
وابو الحسين البصري واتباعه حيوته كونه علم ويقدر وسماعه و
ابصاره علمه بالمسموعات والمبصرات فليس شيء منها صفة
مغايرة للعلم والقدرة وقال جمهور الاشاعرة واكثر المعتزلة كونه حيا
غاير كونه عالما لكن المعتزلة كلهم اتفقوا على انها ليست صفة زايدة
والاشاعرة على زيادتها قوله وقد ثبت جواب ما قال من لزوم الدور
قوله كما في الخرس والطفولية الخرس والسكوت نوعان خرس وسكوت
على اللسان وهما ينافيان دلالة الكلام اللفظي الدال على النفسي وخرس و
سكوت في القلب ... وهو الامساك عن الفكرة كالطفولية و
البهيمية التي تمنع من تصور المعنى في النفس وانه مناف لحقيقة الكلام
اعني المعنى النفسي القايم بالنفس المدلول عليه تارة بالعبارة واخرى
بالكتابة او الاشارة ~~وقد صرح كتاب الله تعالى بكلام النفس حيث~~
~~قال ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله~~ قوله وزعموا انه لا معنى للكلام الا

به للناظر الالزام قوله واما الاعتراض على الاستدلال العقلي المذكور فجوابه المنع اي منع م

سمعت من استاذي رحمه ان هذا التوجيه في الخرس والسكوت من التبصرة

هذا القول مع قوله فيما بعد والكرامية كون كل صفة قديمة بناء في باسن القولين
من قوله ولما رادت الكرامية الخ حيث فرقوا بين القول والكلام
الا ان يقال انه مدقق بعضهم احدثوه فيما بينهم قوله كلامه قدرته على
التكلم بمعنى القدرة على ايجاد القول في ذاته كما صرح به في المتن قوله
وانما القرآن ما قراءه القارئ قول من قال من المعتزلة ان كلام الله تعالى
ما يقرء على لسان كل قارئ في غاية الفساد فان القاري عبارة
في قراءته وعندهم العبد خالق لافعاله الاختيارية والمتكلم عندهم
من خلق الكلام فبعد ذلك فاما ان يقولوا ما قراءه القاري كلام الله
وهذا يهدم اصلهم ان العبد خالق لافعاله او يقولوا انه كلام العبد
لكونه خالقا له فتنقطع نسبة هذا الكلام عن الله تعالى ولو قالوا انه
كلامهما فقد ناقض الاصل باستحالة ان يكون الفعل الواحد من الفاعلين
والمقدور من القادرين بل استحالة ان يكون كلام واحد كلاما لمتكلمين
ووصفا لذاتين افحش من الاستحالة الاولى قوله والحاصل
وتحريره ان الخصماء لم يقولوا بكلام الله بمعنى النفسي واطلقوه على اللفظي
فقط فالمعتزلة حملوا اضافته الى الله على المخلوقية وغيرهم على الوصفية
والاشاعرة يقولون به ولم ينكروا الكلام الله بمعنى اللفظي وجعلوا الاضافة
فيه بمعنى المخلوقية وفي النفسي بمعنى الوصفية فهم في الكلام اللفظي يمنعون

وفي الكفاية م

القايل م

كالمعتزلة صغرى القياس الاول دون الثاني والمعتزلة لو قالوا بالنفسي لم يمنعوا صغرى الاول بل الثاني فالنزاع بينهما ليس في تسليم احدى الصغريين ومنع الاخرى بل النزاع في موضوعهما قوله وان القرآن موضوعه ان القرآن هو كلام النفس حقيقة او هذا المؤلف والآن فلا نزاع لنا في اطلاق القرآن وكلام الله على اللفظي الحادث ايضا قوله وعلى البحث اى ينبغي ان يحمل على البحث في ثبوت الكلام النفسي حتى قال في الكتاب وانما لم يقل مشايخنا القرآن غير مخلوق بل قالوا القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق كيلا يسبق الى الفهم العبارات الملفوظة والحروف المنقوشة غير مخلوقة كما توهمت الحنابلة ذكر قوله والحادث منع متعلق بقوله لانه حادث قوله اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام فان قلت هذا انما يثبت ان لو علم ان ههنا ليس معنى غير العبارة يدل بها وغير العلم والارادة يطلق عليه الكلام وانما يفيده الوجه الثاني بل لا يتم الثاني ايضا الا بانضمام الاول كما اشار اليه المصنف بقوله واذا ثبت ان الباري الخ فالاقرب ان يجعل الوجهان وجها واحدا قلت ثبوت هذه المقدمة ههنا اما باعتراف الخصم فيكون الزاميا او باتفاق ارباب المذاهب فيكون تحقيقيا وهناك بالدليل العقلي واخذ مقدمة من الاول في الثاني لا ينافي كونه وجها مستقلا قوله بان المنتظم

وهو الكلام النفسي مع

من الحروف بناء على التنزل فلا ينافي ما تقدم من قولهم بقدم الحروف مع ترتبها قوله ولو سلم اى لو سلم ان المعتبر بقاء المعنى في اسم الفاعل وثبت البقاء فيما نحن فيه كما سلم المعترض سابقا بقوله ولو سلم فانما يقوم الخ فيكفي التلبس ببعض اجزائه ولا اشتراط الخ وح يكون قوله ولو سلم فيكفي مع قوله ولا اشتراط رد قول المعترض ولو سلم فانما يقوم الخ ويحتمل ان يكون المعنى لو سلم ان المعتبر في اسم الفاعل بقاء المعنى لكن يكفي بقاؤه بتلبس الفاعل ببعض اجزائه بان يوجد فيه بتعاقب الاجزاء وتجدد الامثال نعم لو بقي الجزء الموجود لتلبس الفاعل بجميع اجزائه وح يكون قوله ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه من تتمة ما قبله وقوله ولا اشتراط الخ دفع قول المعترض ولو سلم فانما يقوم الخ قوله ومعنى التكلم دفع قول المعترض وايضا الخ يعني ان معنى التكلم بلسان الغير الامر بالتكلم عنه ولما كان فيه القاء الكلام الله عبر به عنه قوله الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة دفع قول المعترض من قبل الحنابلة كالقائم الخ الا ان هذا الدفع انما يتم ان لو حمل قوله كالقائم على التمثيل واذا حمل على التنظير فلا ولعل ايراد العلاوة عقيبه بالنظر الى هذا الاحتمال قوله واستدل القوم يرد عليه ان المذكور انما يجري في الشاهد والغائب لا يقاس عليه الا ان يقال انهم ادعوا ايضا في المغايرة الظهور التام القريب من البداهة فارادوا تصويرها في الشاهد

تاًنياً به فلا جرح للشاهد عن الشهادة بهذا المعنى قوله قد يجرّ اليه
اشارة الى وجه المعنى النفسي الذى هو الخبر فمما لا علم فيه كما ان قوله
قد يامر اليه اشارة الى وجود المعنى النفسي الذى هو الامر والطلب
فيما لا ارادة فيه قوله يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم
او ارادته سواء وجد في الواقع ذلك المعتقد من علم المتكلم فى الخبرى
وارادته فى الطلبى اولا قوله فى كلام بعض المعتزله اراد به الامام الرازى ذكر
من المعتزله فانه منع وجود حقيقة الاخبار بناء على انه موضوع لافادة
مضمونه ولذا صرحوا بانه اذا قصد به اظهار التحسر يكون مجازا وكذا
حقيقة الطلب وقال بان معناها مجرد اظهار امارتها وقرب
من كلام هذا البعض ما قال الامام فان قالوا المعنى الذى يجده الآمر
فى نفسه من الطلب هو ارادة جعل اللفظ الصادرة عنه امرا الارادة
الفعل المامور به حتى يدعى وجدانه بدونها فى بعض الصور فيثبت
التغاير فهذا باطل بوجهين الاول ان اللفظ يتصرم وان الطلب
النفسي الذى يجده حال والماضي المتصرم لا يراد حتى يجعل الطلبى النفسي
ارادة جعله امرا بل الماضي المتصرم يتحسر عليه ونعلم ضرورة ان
ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس تحسرا الثاني ان اللفظ يكون ترجمة
عما فى الضمير ونعلم ضرورة انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة

بل

بل عن الايجاب فلا يمكن جعل الطلب المعبر عنه بلفظه عين ارادة
جعلها على صفة ولعلك تقول ان وجه الامام لبطلان قولهم يرد بعينه
قول صاحب المواقف لم يكن بعيدا فلماذا اساق الشارح الكلام
لو جدّا ان قولهم المذكور ولم يصرح برد قول صاحب المواقف فاقول
لعله بنى على انه يمكن ان يوجه قول صاحب المواقف بانه لم يرتض
قولهم ولم يرد تبريته عن المفاسد كلها بل اراد بقوله لم يكن بعيدا
انه لم يبعد كبعد القول بانه عين علم المخبر عنه وارادة المامور به لتخلصه
عن تأتّي الفرق بالصورتين المذكورتين فى الشرح سابقا قوله
ثم شاع ولا شك ان الشيوع وكثرة الاستعمال من امارات الحقيقة
عندهم فلا يقال ان هذا القدر لا يثبت الحقيقة كما هو المقصود قوله
الاول مع قوله كما تقرر الوجهين ان كون القرآن وكلام الله اسم هذا
المولف معلوم ولا دليل على اطلاقهما على المعنى القديم بل الكلام والقرآن
انما يطلقان حقيقة لغة وعرفا على الملفوظ دون المعنى وان الخواص
التى اشتهرت واثبتت بالنص والاجماع لهما انما تصدق على
المولف دون المعنى القديم ثم المص قرر فى المتن الوجهين فى القرآن
والجواب فى كلام الله فى الشرح قرر الجواب فيما تنبيها على اتحادهما فى
امر الاشتراك او التجوز الشارع ثم انه غير اسلوب المتن فافرز جواب

الوجه الاول مع الجواب الاول للوجه الثاني فذكرهما اولا تقريبا الى الضبط
ثم ذكر شرح تتمة الوجه الثاني وتتمة الجواب عن الوجه الاول ثم ذكر شرح الجواب
عن الوجه الثاني قوله ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم لانه لا نزايله
وفي الكفاية هذا مردود عليهم اذ عند الكعبي وجعفر بن مبشر وجعفر
بن حرث من المعتزلة كلام الله في اللوح المحفوظ وانه لا يزايل اللوح فما
هو جوابهم جوابنا وهم يقولون المنزل عبارات دالة على ما في اللوح فهو ح
المحفوظ فكذا نقول المنزل عبارات دالة على ما قام بذاته تعالى قوله
لكن قد ينزل بنزول الجسم يقال ان اللفظ من الاعراض السيالة فلا يتصور
فيه الحركة ولو بواسطة انه لما وجد في مبلغ حال التبليغ شاع فيه اعتبار ويجاب ح
النزول بهذا الوجه بخلاف المعنى القديم قوله فان قيل السوال الاول على جعل
خاصة المكتوبية صادقة على اللفظ كما ذكر في المتن والسوال الثاني ايضا
على ما ذكر فيه من ان المقروئية بالتحدي من الخواص الصادقة على اللفظ
دون المعنى القديم وكذا السوالات الاخيرة على خاصيتي النسخ والورود
عقيب ارادة التكوين قوله بان اوجد اولا الاشكال فدل على الكتابة
التي هي تصوير اللفظ بحروف هجائية كما مر سابقا فدل على وجود اللفظ
بهذه الملاحظة ففي الاحتمال الاول نوع خفاء قوله هو المعنى دون
اللفظ اي فهو موجود في العبارة ففي دلالة الآية على هذا الاحتمال نوع خفاء

قوله تقريره اي تقرير الجواب الآخر عن الدليل الثاني اعلم ان ههنا
مقامين المقام الاول ما استقر عليه راي المتاخرين واختاره الشارح
النحرير وعليه راي صاحب المواقف اولا وهو ان مدلول اللفظ قديم
واما العبارات فانما يسمى كلاما مجاز الدلالته على ما هو كلام حقيقي وهو
المراد المفهوم مما قال الشيخ الاشعري من ان الكلام هو المعنى النفسي
واعترض على هذا الذي فهموه من عبارة الشيخ بان له لوازم كثيرة
فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم
من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك
مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية وارتضى الشريف هذا الاعتراض
حتى ذهب عن هذا المقام الى المقام الثاني ويمكن ان يعتذر بان اطلاق
كلام الله على اللفظي مجاز مشهور شهرة الحقايق حتى التحق بها في
عرفهم بل قد يدعي كونه حقيقة اصالة لان اختصاصه بالله ليس لمجرد
كونه دالا على كلامه القديم بل له اختصاص آخر وراءه وهو كونه مخلوقة
خاصة اودع فيه الفضايل والمزايا حتى علم من الدين ضرورة فظهر
أن اختصاص المخلوقية تقرب من اختصاص الوصفية الا يرى
انه انما يقال هذا الكلام فلان اذا كان هو المحدث له وأن اكفار المنكر لانكار

انه من عند الله ثم لك ان يفسر المعنى في عبارة الشيخ على هذا المقام بالمعنى
القايم بالغير لا بمدلول اللفظ لكن لا لان الكلام اللفظي قايم بالله تعالى كما في
المقام الثاني بل لان كلام الله الذي هو صفته ليس مدلول اللفظ بالذات
المقام الثالث ما استقر عليه راى السلف واختاره صاحب المواقف آخرا
كما ذكره الابهرى وهو ان الكلام النفسي امر شامل للفظ والمعنى جميعا قايم
بذات الله واحد في ذاته يتكثر بالتعلقات والاضافات كالابصار
بالنسبة الى المبصرات وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ
في الصدور والشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب
منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وليس كذلك بل
مراده ما يقوم بالغير فلا ينافي قيام اللفظ به وبالجملة انه غلط من الناقل
منشاؤه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وان
شئت زيادة بسط فاستمع ما يتلى عليك ان القرآن والكلام هو
العبارات المخصوصة المشتملة على الهيئة المخصوصة والنظم المخصوص ليس
الا مع قطع النظر عن خصوصية المحال او هو هذه مع خصوصية المحل الاول
الذى هو ذاته تعالى مثلا فعلى الاول نقول ان المقروء بالالسنة الحال
فيها هو عين القرآن وانما جاء التعدد من المحال من غير تاثير لها في تعدد
ذات القرآن وتشخصيتها المعتبرة فيه على هذا المذهب واعتبره بزيد

المتشخص فان تعدد ازمنته وامكنته لا تقدح في شخصيته ولا تقتضي تعدده
فكذا القران في هذا المعنى وان كان بينهما فرق من وجه آخر وهو ان تشخصه
زيد يمنع وقوع الشركة فيه وشخصية القرآن على هذا التقدير لا تمنع
الشركة فيه فان القايم بهذا اللسان قرآن وكذا القايم بذلك اللسان
القايم كما ان بذات الله تعالى ايضا قرآن وليس هذا من انتقال الاعراض
في شئ ومن هذا صح حلوله في محلين في زمان واحد ولم يصح حلول زيد
في مكانين في زمان واحد وانما معنى شخصيته المعتبرة فيه انه وصل
في خصوصيته الى حد لا يقبل ان تكون عبارات اخرى وعلى هيئة
اخرى بل هو بحيث لا يقبل التعدد الا بحسب المحال ومعنى قولنا
ان القايم بهذا اللسان هو عين القرآن القايم بالله تعالى او بلسان
آخر هو انه عينه من حيث القرآنية وان كان غيره من حيث المحل
وهذا كما ان زيد انسان وعمرو انسان كذلك نقول ان القايم
بهذا اللسان قرآن والقايم بذلك قرآن وكما انهما متحدان من حيث
الانسانية فكذا هذان من حيث القرآنية فظهر لك من هذا ان
شخصيته بالمعنى المذكور لا ينافي كليته على الوجه الذى حررنا ولم يلزم
ايضا مغلطة انتقال الاعراض اصلا ووقفت ايضا على قول الشيخ
ان المقروء قديم والقراءة حادثة فان المقروء هو هذه العبارات المخصوصة

التي بيناها مع قطع النظر عن المحل قرآن قديم لا بذاته لوجوه وانما الحادث
هو وصف كونه قديما بهذا المحل الحادث وهو معنى حدوث القرآن
وقس على هذا غيره هذا الاحتمال الاول واما على الاحتمال الثاني على ج
فنقول ان المقروء القديم بهذا اللسان ليس عين القرآن الذي
هو القايم بذاته لانه اعتبر في قرآنيته خصوصية المحل فلا يكون
القايم بمحل آخر عين ذلك بل يكون مثله بمعنى انه اذا جرد العبارات
المخصوصة عن خصوصية المحال يكون الكل امرا واحدا بالذات مشتركا
بينهما اشتراك الانسان بين زيد وعمرو وعلى هذا ان العبارات
المخصوصة على هيئة مخصوصة امر كلي له افراد احد تلك الافراد الذي
هو القايم بذاته هو من حيث هو قايم بذاته هو القرآن وعلى
الاول الامر المشترك هو القرآن والمقروء القايم بكل محل فرد له و
على هذا التقدير ايضا لا يلزم انتقال الاعراض فان القرآن قايم
بذاته لم ينتقل والقايم بالالسن امثاله ولم يلزم ايضا حدوث
القرآن بل ان لزم فانما يلزم حدوث القايم بالالسن من حيث
قيامه بها وهو ليس عين القرآن بل مثله فلم يلزم حدوث القرآن
القايم بذات الله تعالى ايضا ثم نقول مذهب الشيخ ومقالة شديد
الانطباق على الاحتمال الاول فانه وصف القرآن بذاته الذي هو مثله
العبا

العبارات بانه مقروء بالالسن فجعل المقروء بالالسن عين
القرآن كما هو الاحتمال الاول لا مثله كما هو الثاني واذا اردنا تطبيق
كلامه على الثاني احتجنا الى تكلف بان نقول المقروء القايم بهذا اللسان
كانه مثلا وان مثل القرآن لا عينه لانتفاء خصوصية المحل المعتبرة
في قرآنيته لكن لا خفاء ان القرآنية التي هي وصف اللفظ انما الركن
الاصلي فيها احد الجزئين اعني هذه العبارات المخصوصة وخصوصية
المحل التي هي جزء آخر تابع للاول على ما لا يخفى فبالنظر الى اتحاد
الجزء الاصلي وصف بانه مقروء بالالسن وبهذا الاعتبار يكفر
من انكر قرآنية المقروء بالالسن فان متوجه الانكار هو خصوصية
العبارات المنتظم على احسن اسلوب لا خصوصية المحل بل
قلما يخطر ببال المنكر هذا التدقيق والا فالقايم بالالسن على ذلك
التقدير لا يكون عين القرآن على ما عرفت وعبارات القوم
ومقالات الشيخ ومتابعته وكلمات الشرع واحكامه ينادي
الاول على حقية الاحتمال الاول للاجماع على ان سورة البقرة التي قرأها زيد
قرآن يكفر منكرها تجوز بها الصلوة ويحرم للجنب قرأتها وكفاك
احتياج الثاني حجة على رجحانه على الاحتمال الثاني الى ذلك التكلف دونه وللبحث فيه
بعد مجال وهو ان الكلام اللفظي على الاحتمال الاول لا ينتهي الى حد

يمنع من وقوع الشرك كما تحققته ولما كان كذلك كيف يكون من الصفات
السبع الموجودة في الخارج القايم بذاته تعالى ان قيام اللفظي
بذاته تعالى مع قدمه وبقائه ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء
ولعل مرادهم من اللفظي امر جلي عياني اختار الامام حجة الاسلام
في شانه انه سمعه موسى عم بلا صوت وحرف بطريق خرق العادة
كما نرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كيف وكم ونعني بالرؤية امرا جليا عيانيا
جلاء الحاصل من المقابلة وانما اطنبنا الكلام في بحث الكلام ،
لانه اشرف جزء من اجزاء علم الكلام ، وسقنا فيه الى ما تجد
جواد فكرنا السقيم ، وليأت الناظر بما لديه من مزيد وفوق كل
ذي علم عليم ، قوله وهو مما اولا لما كان امتناع الكذب على الله تعالى
اهم المطالب وكان متفقا عليه بين الخصمين اورد له وجوها اربعة وان
كان ذكره هنا في مقام دليل الخصم ثم ان مقصود الخصم امتناع الكذب
في كلامه النفسي واللفظي فاللازم الذي اراده هو الكذب مطلقا قوله لما
فيه الخ استدل على استحالة النقص بالاجماع كما في المواقف لانه يصلح ان
يجعل دليل امتناع ابتداء كما فعله الشارح قوله وطريق اطراد هذا الوجه الكذب م
اراد ببيان شمول الوجه الرابع اللفظي الرد على صاحب المواقف حيث
قال هذا الوجه انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لانه القديم واما هذه

العبارات

العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز
زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الامر عندنا هو بيان صدق
العبارات قوله وانا اتعجب يريد ان الوجه الثالث لاستحالة الكذب
انما يتم بدون الابتناء على القبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه لان محل النزاع
حسن الافعال وقبحها بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم لا الحسن والقبح
بمعنى الكمال والنقص كما سيجيء واشار الشريف الى جوابه بان الوجه الثالث
وان تم في النفسي بدون الابتناء على ذلك لان كون الصفة صفة نقص لا يرجع اليه
لكنه لا يتم في اللفظي بدونه لان النقص فيه ليس نقصا في صفته فلا يكون نقصا
على الله وخلق الكاذب الناقص انما يكون نقصا عليه تعالى لو قيل بالقبح العقلي
وبان خلق القبيح قبيح وبالجملة ان اصحابنا المنكرين للقبح العقلي كيف يتمسكون
في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى قوله
وتحقيق هذا اي تحقيق القول بان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي
ونحوه وانما يتصف فيما لا يزال وكذا التحقيق القول بان المتصف
بها فيه اللفظي دون الازلي غير محتاج الى ان يأول بان المعنى النفسي
مع تعلقه مدلول اللفظي قوله احدهما لعبد الله بن سعيد ومبنى كلام
ابن سعيد من الاشاعرة على تسليم استبعاد الاشياء المذكورة
بلا متعلقاتها وهو جواب من سلم الاستبعاد من غير الاشاعرة القائلين

بالكلام الازلي قوله قلنا اراد انه اي معنى انها ليست انواعا حقيقية حتى
يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء
فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا قوله وكما في خطاب النبي عم
وما يختلج في الخاطر من احتمال ان النبي عم يبلغ من وصل الله ووصاه
بالتبليغ لمن سيوجد الى يوم القيمة كلام في الحقيقة على السند قوله
وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد وقد يقال ان ثبوت
ذلك بطريق القياس لو سلم انه بعيد لكن لم لا يجوز ثبوته بطريق الدلالة
ولم قلت انه بعيد بل لعله اظهر تعقلا من القول بوجود الطلب في الازل
بلا مطلوب منه والاكتفاء في ذلك بوجوده العلمي كما اضطروا اليه قوله
متردد في ان معناه لا يخفى ان المعنى الاول هو الملايم لما قصده المص
في المتن من ان قول الجمهور يؤل الى الجواب الثاني وان اوهم ظاهر عبارته
رجوع المعنى الثاني اليه وايضا يناسب المعنى الاول ما ذكر في كتب الاصول
من ان مذهب الاشاعرة ان التكليف يتعلق بالمعدوم وانكره غيرهم
وليس مرادهم بذلك تنجيز الطلب حال العدم بحيث يكون الفهم فيه حتى
يرد ان ذلك غير ممكن بل التعلق العقلي على معنى ان المعدوم الذي علم
انه يوجد بشرايط التكليف يوجه عليه حكم في الازل بما يفهم ويعقل فيما
لا يزال يوجهها موقوفا تنجيزه عند دخول وقت التكليف والمعتزلة احالوا

تكليف

تكليف المعدوم واستدلوا به على نفي ازلية كلامه فالاشاعرة اجابوا بانه
لا استحالة فيه كما بينا بل محض استبعاد يزول بالاستيضاح بطلب
التعلم من ابن سيولد وبخطابه عم قوله ورابعها وخامسها
اعلم ان شارح التجريد جعل مبنى استدلال المعتزلة لزوم السفه والعبث الخ
ولذا اورد الجواب الرابع والخامس واما على ما نقلناه من كتب الاصول
آنفا فيكون مبنى استدلالهم استحالة الامر والنهي والخبر من غير متعلق
موجود فيتعين الجوابان الاولان المبنيان على منع الاستبعاد
وتسليمه كما بينا قوله وبهذا اي بهذا الجواب المذكور يخرج الجواب
عن الوجه السابع وبهذا اي الوجه السابع الزامي قوله في العلم
والقدرة فيتعلق الخ ذكر القدرة وان صح باعتبار ان التشبيه في
استواء النسبة لكن لا ينقاد اليه ترتب قوله فيتعلق الخ لان صاحب
المواقف صرح بان تعلق القدرة القديمة ببعض المقدورات وهو
ما تعلقت الارادة به منها دون بعض بخلاف العلم حيث يتعلق
بجميع ما يصح ان يتعلق به اللهم الا ان يقال ان هذا المصرح به غير مرتضى
عند الشارح التجريد ثم هذه اللفظة اعني القدرة وقعت في عبارة
المواقف وحملها الشريف على سهو القلم ولك ان توجهها بما ذكرنا من ان التشبيه في استواء النسبة
اولا اذ لا مانع هناك قوله قال عبد الله بن سعيد قال الامام في

المحصل وقول ابن سعيد في غاية البعد لانا لما وجدنا في النفس طلبا
واقتضاء وبينا الفرق بينه وبين الارادة امكننا بعد ذلك ان نشير
الى ماهيته معقولة وندعي ثبوتها لله تعالى فاما الكلام الذي غاير هذه
الاصوات والحروف وغاير ايضا ماهية الامر والنهي والخبر
فغير معلوم التصور فكان القول بثبوته لله تعالى على هذا التقدير محض
الجهالة انتهى كلامه وانت اذا انصفت بعد تاملك لا تستبعد
كلام ابن سعيد وتدفع كلام الامام بان نسبة الكلام الذي اثبته
ابن سعيد في الازل خالية عن انواعه الاعتبارية التي حصلت
فيما لا يزال بحسب التعلقات الى تلك الانواع ليست كنسبة العلم
او القدرة مثلا اليها ونحن لا نريد بالكلام النفسي الا معنى قديما قائما
في الازل بذاته تعالى يحصل من تعلقه بالنسب على وجوه مختلفة فيما لا يزال
اقسام ثلثة او اكثر تسمى انواعا له اعتبارية وليس في هذا جهالة كما
لا يخفى قوله وقد عرفت ضعفه اي من الجواب الثاني والثالث عن
الدليل الرابع حيث ظهر لك منهما جواز اقسام الكلام بدون المتعلقات
فتسليم استحالة اقسامه بدونها كما يبتني عليه كلام ابن سعيد
ليس كما ينبغي وقد يقال انه اشارة الى قوة السؤال الذي اورده
الشارح على قول ابن سعيد وضعف الجواب الذي ذكره هناك قوله

والاقرب ما ذكره امام الحرمين اعلم ان الاشاعرة من القائلين بالكلام
الازلي لهو اختلفوا فقال بعضهم انه واحد يتكثر بحسب التعلق في
الازل وقيل هو خمسة اعني الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء
وقال الاشاعرة هو واحد في الازل ويحدث اقسامه فيما لا يزال غيره
بحسب التعلقات فيه وليس في الازل امر ولا غيره وقال ابن
سعيد من الاشاعرة هو واحد مشترك قديم وله اقسام حادثة و
لا بد ان يؤول الى القول الذي قبله قوله لو عرفنا يا معشر العارفين
اي كمعشر العارفين هكذا وقع في بعض النسخ موافقا لعبارة المواقف
الا انه غير ملايم لقوله ولو سلم فما ادريك الخ بل ينبغي في الجواب التسليمي ما
وقع في المواقف من انه لو سلم لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين
بل ربما عرفه معرفة كاملة بعض منهم دون بعض وهؤلاء ممن عدا الكاملين وان
كانوا هم الاكثرين لكن لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال
معرفته انتهى تقرير كلامه وانت خبير بانه يمكن ان يقرر على اصلح ما ذكره
من التزام مخالفة الاكثر للتكليف بان يقال انهم وان كلفوا بكمال المعرفة لكنه
فرض كفاية وقد وقع في بعض النسخ بدل قوله لو عرفنا ما عرفناها معشر
العارفين وهذا وان كان ملايما لقوله ولو سلم فما ادريك الخ لكن ما ذكره
الشارح اولا في بيان الملازمة لا يلايم هذه النسخة الا ان يأول بان المراد

من قوله انا مكلفون امثال العارفين قوله بالمنع اى منع قول انا
مكلفون بكمال المعرفة قوله لان الواجب الخ وهذا التقرير اولى في
الاستدلال على كون البقاء صفة وجودية زايدة على الذات من
تقرير صاحب المواقف حيث استدل عليه بتحقق الوجود بدونه
والشارح جعله دليلا في الظاهر على عدم كون البقاء عبارة عن
الوجود وانما قلنا في الظاهر لانه في الحقيقة من قبيل التنبيه فلا
يتوهم ان فيه قياس الغايب على الشاهد قوله لان البقاء ليس
من السلوب والاضافات اى البقاء كباقى الصفات ليس منهما
فينبغي ان يشاركها في الوجودية الا ان للناظر مجالا في الفرق وان
لم يفد المناظر قوله الا افتقار صفة هي الوجود في الزمان الثاني الى صفة
هي البقاء قوله الى امر سوى الذات ولو قال الى امر ليس عين
الذات لكان افيد قوله لزم تعدد الواجب اجاب الشريف
بان عدم وجوده بدون البقاء لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده
فيه حتى يلزم احتياج الذات الى البقاء لجواز ان يكون تحققهما معا على
سبيل الاتفاق انتهى ولا يبعد ان يأول به تفسيرهم بصفة بها
الموجود في الزمان الثاني كما لا يخفى قوله واعترض على هذا الجواب
اى اعترض على قوله قلنا الخ من طرف المثبت بان كون بقاء الباقى

او علة نفس ذاته بخلاف كون البقاء نفس البقاء لانه مما يتكرر
نوعه ولا يلزم من وجود فرد من نوع وجود جميع افراده ثم الفاء في قوله
فاورد يدل على ان هذا الاشكال يبتنى على الاعتراض السابق
من طرف المثبت قوله قلنا خطابى ومعارض بان الاصل الخ ولك
ان تجعله ابتداء وجها آخر على ان ليس البقاء صفة زايدة على الذات
وهو ان فيه ارتكاب خلاف الاصل من تكثير القديم في الذات بلا
قاطع يقتضيه قوله اجيب بان ذكر يعنى ان اقتضاء اتصاف شئ
بشئ وجود مبدأ المحمول انما هو في الصفات الحقيقية فلم يلزم وجود
التكوين ولا ازليته حتى ترتب لزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لانه اذا
كان من الاضافات لم يلزم قيام الموجود بعد العدم لذاته بل قيام
الصفة الاضافية بعد ما لم تقم وهو ليس بمحال قوله ولزم اتصافه بصفة الكمال
اشارة الى ان الكمال في عبارة المتن معطوف على التمدح لا على المجرور
اعنى ما ليس منه لفساد المعنى وانما ذكر اللازم الثاني لدلالة التمدح على
ان التخليق صفة كمال ولذا قرر الجواب لدفع اللازم الاول بحيث يتضمن
دفع الثاني اذ حاصله ان الواجب سبحانه لما كان له من صفة الكمال تمدح
بانه في الازل بحيث يحصل له فيما لا يزال اضافة التكوين فليس فيه
الاتصاف بصفة الكمال بعد الخلو بل حصل فيما لا يزال الاضافة التي مبدؤها

من صفة الكمال قوله صفة ازلية اى لا الاحداث المذكور فعدم تعقل غيره من التكوين
ثم بل لعلهم ارادوا باخذ الاحداث فى تفسيرهم التغير باللازم قوله انما هو
صحة المقدور والمراد صحة الفعل اعنى تمكن الفاعل من الايجاد بلا عجز والا فالامكان
المقدور ليس اثر القدرة بلا شبهة قوله غير القدرة المتعلقة المقترنة بارادته
سواء جوّز اقترانها اياها فى الازل على نمط تقرير العلاوة السابقة فى التكوين
أو لا قوله اى انما يؤثر الخ وهذا التفسير ليتضح ترتب قوله فى المتن ولهذا
قال على ما قبله من قوله بل القدرة الا صفة تؤثر على وفق الارادة كما شرحه
الشارح بقوله ولما ذكرنا قال الامام قوله اريد كمال القدرة فالتعبير بالتثنية
فى اليد وبالجمع فى العين للتعظيم قوله وفى كلام المحققين والاقرب ما قرره
الشريف من ان الآيات والاحاديث المتشابهة اكثرها على التمثيل
والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى و
فخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق
بها والله المستعان وعليه التكلان قوله الى ان الله يجوز ان يرى اى
فى الدنيا والآخرة عقلا وسمعا وان المؤمنين فى الجنة يرونه اى
قالوا برؤيتهم فى الجنة واتفقوا على عدم الوقوع فى الدنيا قوله لا نزاع
للمخالفين فى جواز الانكشاف ولا فيما نقل عن بعض السلف ان
لارواحنا ادراكا يدرك الاشياء باعيانها بدون توسط حاسة

اذا تجردت بالارتياض كما يدرك بعد التصفية الاشياء البعيدة مع
حيلولة الجبال وعليه ما روى من ان رؤيته عليه السلام ليلة المعراج
وقيل انه بالرؤية المتنازع فيها قوله انا اذا عرفنا الشمس الخ وهذا
التقرير ازيد ايضاحا واقيد بيانا من تقرير المواقف وهو انا اذا
نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم
الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التى هى الرؤية
بالضرورة قوله ربما يدفعها الخصم بمنع المط لاحتمال ان يكون ممتنعا امكان م
عند العقل ويكون للسمعيات معارض عقلى لكنك خبير بان
الاجماع من ادلة الوقوع قطعى لا مجال للخصم معه ان ينازع فى امكان
المط بتجويز المعارض العقلى الآن يقال المراد انها سمعيات و
قليلا ما يدفعها الخصم بمنع امكان المط فيما سوى الاجماع وبهذا
القدر يكفى لايراد اثبات الامكان اولا كما لا يخفى او المعنى قليلا ما يدفعها
الخصم بمنع امكان المط على الاطلاق اى امكان الرؤية فى
الدنيا والآخرة وهو المدعى كما اشرنا اليه ولا شك انه لا يلزم من
وقوعها فى الآخرة الا امكانها فيها لا مطلقا فلا يتم التقريب نعم لو اى على المعنى الا
قيل بمنع امكان المط او استلزامه على الاطلاق لكان اوضح وافيد فى الاجماع فيما سوى الاجماع
قوله فان قيل مورد السوال قوله لانها سمعيات الخ قوله وتسليم

الخصم اي تسليم بعضهم لان منهم من اعترض فيما بعد بمنع كون المطلوب الرؤيه
او المعنى وتسليم الخصم عند ارخائه بناء ومجازاته معنا قوله بل عبر بها
عن لازمها ويجوز ان تحمل على التمثيل بناء على تشبيه حاله جعله
عالما بحاله جعله بعيانا رأينا قوله كيف اي كيف يكون نفيا للعلم الضروري
وموسى الخ وكيف يكون نفيا للرؤيه الآيه وانه كما قال الجبل الخ وايضا
الخ فكيف يتعلق بها والبيان الاول ناظر الى الاول والثاني مع قوله
وايضا ناظر الى الثاني واما قوله وايضا ثانيا فيتعلق بها او بالكل
ايضا ويعلم تمشيه على الاول بالمقايسه قوله فوصل وصلها اراد
انه عبر بالرؤيه عن النظر في انظر اليك او انه جعل الرؤيه في الآيه موصوله
بالى باعتبار وصل ما بمعناه قوله فلانه لم يتبين الامتناع بطلب
الرؤيه فلا معنى لطلبها لاجلها تحصيل علمهم بالامتناع وقوله وانما
اخذتهم جواب ما قال انه يتبين باخذ الصاعقه قوله ورد بان
هذا الخ ولم يلتفت الى الجواب المذكور في المواقف بان العلم لا يقبل
التفاوت لانه صفه توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض لضعفه
بمنع عدم قبول التفاوت باعتبار الاضافات قوله ولو سلم
اي لو سلم ان التالي المذكور في الوجه الاول لامكان الرؤيه بقوله لو
لم يجز الرؤيه لم يطلبها باطل فنمنع الملازمه مع دليلها لانا لا نم لزوم

اي لم يتبين م

واحد

واحد من الجهل والعبث اذ لم لا يجوز ان يكون عالما سأل لغرض
صحيح فلا يلزم واحد منها ولو سلم لزوم الجهل فلا محذور فيه قوله
قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي للاستقرار في قوله فان استقر
مكانه مستلزما للاخص وهو الامكان الاستقبالي للرؤيه في قوله
فسوف تراني قوله لكن في المستقبل ولو كان المراد بالاستقرار
المقيد بالكون عقيبه كان مقيدا بحاله الاندكاك لكن تقييده بها بحسب
نفس الامر لا بحسب الاعتبار في الجواب الاول قوله فان قيل
وجود الشرط يعني ان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط
بل يستلزم عدمه عدمه فلا يلزم الوقوع في الدنيا كما زعمه المورد
قوله وقد ثبت اذ قد علم ان المعنى في الشرط التعليقي استلزام
وجوده وجود المعلق فلو فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في
نفسه لزم وقوع المشروط فيكون ممكنا وان لم يكن المقصود بالتعليق
افادة ذلك قوله في غايه الفساد لان انتفاء الوقوع ابدا لا يستلزم
الاستحاله قوله وضعفها ظ اما ضعف الاول فلجواز ان يكون
صيغه الخطاب اشاره الى انك مع رتبه نبوتك ورفعه منزلتك
لن تراني فكيف امكانها عمن ينحط عن هذه الدرجه فكلمه الخطاب ح
اول على امتناعها واما ضعف الثاني فلان الحمل المحتمل في محل المنازعه
لا يجدي من النفع شيئا

قوله وباتفاق الخصوم اى اتفاقهم على محسوسية الاجسام لا بمعنى
ان الجسم فى ذاته محسوس بل لانه ادرك النفس بالحس بعض
اعراضه ثم الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم
حكما ضروريا فالجسم محسوس من جهة اعراضه معقول من جهة ذاته
قوله فى بعض الاعراض كالضوء فانه جسم عند بعض القدماء ومنهم
من قال العالم كله جوهر الآن الشارح لم يعتد به قوله وان لم يخطر
وخطور التألف غير قادح لانه ليس بعرض قوله ضعف هذا الدليل
جلى لان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة
الآن ادراكا اجماليا لا يتمكن به على تفاصيلها فان مراتب الاجمال
متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذى بصيرة فليس يجب ان يكون
كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
الا يرى الى قولك كل شىء فهو كذا او ما ذكره المستدل من مفهوم الهوية
المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات لا يمكن ان تتعلق
به الرؤية لانه مفهوم اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة قوله الواردة
فيها على ظواهرها المتبادرة منها فرواية ما روى عن على رضه وموافقيه
من ان المضاف محذوف فى قوله تعالى الى ربها ناظرة ضعيفة لا
يلتفت اليها حتى روى انه سئل مالك عمن قال الى ثواب ربها

فقال

فقال كذب واستدل بآية اخرى واردة فى الرؤية وقوله حتى
روى غاية اتفاق الامة قوله والتقديم دفع ما يقال ان الحصر
المستفاد من التقديم يأبى عن الحمل على معنى الرؤية لانهم ينظرون
الى اشياء لا يحيط بها الضبط قوله ولو سلم اى لو سلم ان الى
ههنا حرف كما هو الظاهر فالموصول بالى قد يجيء بمعنى الانتظار فليكن
فى الآية كذلك والحصر المذكور رد قوله وشعث اى رب جماعة
متفرقة الظماء جمع ظمآن بمعنى عطشان الحياء المطر السجال جمع
سجل وهو الدلو اذا كان فيه ماء والمراد منها العطايا قوله ولو سلم
ان النظر فى الآية ليس بمعنى الانتظار فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى
الرؤية بل حقيقة فى تقليب الحدقة مجاز فى الرؤية قوله وجعله
مجازا عن الرؤية يعنى ان تعذر حقيقة التقليب فى الآية لا يقتضى
التجوز عن الرؤية بل يجوز تقدير المضاف بحمل النظر على معناه
الحقيقى فلا بد من مرجح للتجوز قوله والاخبار بانتظارهم النعمة
والثواب كما هو مقتضى الاعتراض الثانى اذ لا معنى لانتظار الرب
يوم القيمة الا انتظار ثوابه او نحوه لا يلائم سوق الآية بل ربما ينافيه
لان الانتظار موت احمر وهو اما بالمعجمة بمعنى الاشق كما يقال
افضل الاعمال احمزها او بالمهملة بمعنى الشديد يقال سنة حمراء

اى شديدة قيل لبعض الظرفاء الموت الاحمر الانتظار وما الموت
الاسود قال الذى يرافقك ولا يوافقك ولا يفارقك قوله
واما اعتبار الجواب عن الاعتراض الثالث بعد جواب
الاولين حاصله ان التجوز راجح اذ لا معين للمحذوف فوجب
المصير الى المجاز المعين المشهور على انه اذا قدر المضاف
لابد ان يراد من النظر الرؤيه مع التقليب لان تقليب
الحدقة نحو الثواب بلا رؤيه ليس نعمة وفضيلة فيلزم فيه
كثرة خلاف الاصل بخلاف التجوز عن الرؤيه قوله لا يفيد القطع
لان ما ذكره المجيب من ان سوق الآيه لبشارة المؤمنين
انما يتم ان لو اريد بالآيه بيان حالهم بعد استقرار اهل الجنة فى
الجنة واهل النار فى النار واما اذا كان المراد بيان حالهم قبل
ذلك كما تقتضيه سياقها فلا يتم لان انتظار النعم المقطوع الحصول
بعد البشارة منها قبل اوانها سرور مستتبع لنضارة الوجه
قوله كما سيجئ وقوله بعد ما روى عن صهيب انه قال قرء رسول الله
قوله ويجرنا اى يدخلنا فى جواره وحفظه من النار قوله ثم توجهه
لا يخفى ان حاصل الشبهة الاولى بعد تحرير محل النزاع منع تحقق الرؤيه
بدون المقابله ودعوى حكم الضرورة بلزومها لها وحاصل الجواب منع

اى بلزوم المقابله

حكم الضرورة فى الشاهد الغايب بذلك وانه لو سلم فى الشاهد
لا يلزم فى الغايب بلا شبهة فح لا وجه لتوجيه ما ذكره الشارح اصلا
قوله لان المقابله وانتفاء الموانع من فرط الامور المذكورة ومن جملة
الحجاب وان الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط فى
الشاهد وهذا التقرير من الخصم المدعى للضرورة فى لزوم المقابله للرؤيه
الزامى حاصله انه لو كان جايز الرؤيه لتحقق ما هو المعقول فى حقه
من شرايط الرؤيه المضبوطه وبعد تحقق الشرايط المعقوله
فى حقه لابد ان يرى بالفعل اذ لو لم يجب حصول الرؤيه عند وجود
جميع شرايطها لزم جواز وجود جبال شاهقة لا نراها فى حضرتنا
ثم ان مبنى التقرير انحصار الشرايط فى الامور الاربعة المذكورة مع
انتفاء الموانع وهو ممنوع اذ لابد من التفات الحاسة وعدم توجهها
الى شئ آخر الا ان يقال ترك لظهوره قوله بل قطعى الصحة اذ تجويز
العقل وجودها نظرا الى امكانها بالذات مع جزمه بعدم وقوعها
جزما عاديا ضروريا فلا بطلان فيه اصلا قوله سلمنا اى بعد ما بينا
انا لا نم وجوب الرؤيه عند تحقق الشرايط وان الشرطيه التى ذكرت
لاثباته لا تفيد نقول سلمنا فى الشاهد اياه لكن لا نم فى الغايب
اذ يجوز ان يجب فيه عند تحققها دون الغايب لجواز الاختلاف فى الماهيه

واللوازم ولو سلمنا في الغايب ايضا لا نلزم وجوب الرؤيه فيه عند
تحقق الامرين المذكورين اذ يجوز ان تختلف الرؤيتان في الشروط و
الموانع قوله وما ادراك الا الرؤيه بعض اجزاءه اذ لا يكون ذلك لا مرا آخر مع
رويه جميع اجزائه اذ عند رؤيه جميع اجزاء الجسم المركب من اجزاء لا تتجزى
وجب ان يرى هو كما هو في الواقع بلا تفاوت قوله لا بالنفي والنكره
اذا تعلقت بها لا ينسحب النفي عليها كما في الصورة الاولى قوله والجواب
اى الجواب عن وجه التمسك انه لو سلم الخ وفيه اشارة الى منع العموم
وكون اللام عدم قرينه خلاف العموم ومنع كون العموم لايقا بهذا
المقام قوله واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول فلا يلزم النقص
باختلاف الجهه كالعفو والانتقام فلزوم دوام ما به التمدح اذا لم يكن
بالعدم الموقت واما اذا كان به فلا بل نقول امتناع الزوال ممنوع
ايضا فيما لم يرجع الى الافعال اذا صفه اعتباريه اذ ليست اقوى
من صفه الفعل كما لا يخفى قوله فغايته الظهور والرجحان مع احتمال
الرجوع الى الافعال ودفع النقص فهذا الجواب التسليمي الزايد على
تقرير المتن يتمشى ايضا على وجهى التمسك قوله اذ حقيقته النيل و
الوصول فاندفع ما قاله المعتزله من دعوى الاتحاد او التلازم بين
الرؤيه والادراك بالبصر قوله بمنزلة الاحاطه اخص من العلم المطلق فلا

لعموم السلب لكنه ليس بمبنى على منع عموم
الجمع المحلى باللام لانه اثبته في شرح
التلخيص بل بناء على منع م

يلزم من نفي الادراك بالبصر نفي الرؤيه اذ لا يلزم من انتفاء الملزوم الاخص
انتفاء اللازم الاعم قوله ولا القول ويويد ركن الابصار جهه اذ الادراك
بالمعنى المذكور لا يجوز في حقه تعالى والقران في النظم يقتضى ذلك قوله
لما اشرنا اليه من ان ادراك البصر عبارة شايعه في الادراك به قوله
بانه لا تمدح اى لا تمدح في امتناع الرؤيه مع الوجود ايضا بل التمدح في
عدم رؤيه الموجود الجايز الرؤيه فترتب عليه الاعتراض بان كون عدم
رؤيه الموجود الجايز الرؤيه مدحا لا يستقيم لان الاصوات لا يرى
مع جواز رؤيتها قوله وصار الحاصل اى حاصل الاستدلال قوله يجب
ان لا يزول اى لا يزول نفي الرؤيه فلا يرى في الآخرة مع ان الوقوع
في الآخرة مسلم عند الاصحاب قوله ولما لم يستقم الخ ويستقيم بان
يقال ان ايجاد الرؤيه تعلق ناش من صفة التكوين لا نفسه فلا ينافي
حدوثه قدم التكوين ولعله السر الى ضم قوله ولم يحسن الى قوله ولم
يستقم قوله لان كل ما دب ودرج اى مشى ومضى وفي المثل اكذب من
دب ودرج اى اكذب الاحياء والاموات قوله اجاب بعضهم الخ
وتقرير الاستدلال ح ان التمدح بنفي الرؤيه الخاصه انما يكون اذا كان
عن الموجود المتصف بصفات الكمال مع جواز رؤيته المطلقة و
ان لم يجز رؤيته الخاصه ولا يزول عدمه الذي يمدح به ولا يخفى عليك

مع ج

انطباق عبارة المتن على هذا التقرير اذ معنى ربما يلزم انه يلزم نفي الرؤية الخاصة **قوله** فليتأمل وجه التأمل ان التمدح بالمجموع انما يقتضي النقص في عدم المجموع لا في عدم واحد منه كما في ادراك الابصار اياه مع ادراكه اياها وان عدم الشيء اذا كان جزءا به التمدح لا يقتضي ان يصلح له و لا يستلزم ان لا يكون دخل في التمدح بالمجموع كما لا يخفى **قوله** مع ظهور قرينة الخلاف اي خلاف ذلك الظاهر المسلم **قوله** وجب الحمل على الرؤية في الدنيا ووجب ايضا حمل العموم المنصوص عليه على عموم الرؤية في اوقات الدنيا **قوله** منع ذلك اي سوق الآية وكون المعنى ما ذكر **قوله** الادراكات الحاصلة عند الشم الخ اي الادراكات التي شانها الحصول عندها **قوله** فالاولى الاكتفاء بالرؤية اي الاكتفاء ببيان وقوعها المستلزم لامكانها كما اشار اليه في اول هذا الفصل **قوله** والاحسن انما كان هذا التقرير احسن لاستيفائه جميع ما يعلم منه بحيث لا يرد عليه منع الحصر وانما قال والصواب اشارة الى انه يمكن ان يوجه بان ترك الوجود و الصفات في التقرير الاول بناء على انها في حكم السلوب والاضافات في عدم افادة تصورها والتصديق بها معرفة كنه الذات **قوله** وظاهر ان ذلك الخ متعلق بقوله هو السلوب والاضافات يعني ان كون علم ما ذكر غير علم الذات بحقيقته ولا موجبا له معلوم بداهة **قوله**

وفي بعض النسخ وقع الخطاب بدل الخلاف ج

قوله عن كثير من السلف من الصحابي كعمر ومن غيره كما في ح وعن ابي يزيد رايت ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال وروى ان حمزة القاري قرا على الله القران من اوله الى آخره في المنام حتى اذا بلغ قوله وهو القاهر فوق عباده قال الله تعالى قل يا حمزة وانت القاهر م

والا

ولا شيء مما يعلم منه كذلك فان قلت اذا كان كل شيء مما يعلم منه غير مانع من وقوع الشركة كيف يمنع تصوره الشركة حتى يكون جزئيا حقيقيا قلت معنى تعريف الجزئي ما كان بحيث لو حصل في الذهن يمنع ولا شك ان هذا المعنى يصدق على الواجب **قوله** نعم يتوجه اي يتوجه على الاخير ان يقال الكلام في حقيقة الواجب الخ فلا يتم تقريب الدليل على الدعوى سواء فرض الاشتراك في الواجب مطلقا على ما ذكره الشارح او لم يفرض الاشتراك ج مع ملاحظة برهان التوحيد على ما نص عليه اهل الميزان في فايدة زيادة قيد النفس في تعريف الجزئي **قوله** احترازا عن التشبيه متعلق بيعدلون **قوله** والمحل بالتشخيصية الخ يعني انهم اعتبروا مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين دون المطابقة مطلقا والسر فيه ان الصور العقلية اظلال الامور الخارجية يقتضي ارتباطها بها بخلاف الصور الخارجية فانها متاصلة في الوجود ليست ظلالا لشيء **قوله** جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بافعاله اي الامر بمقدمته لا بنفسه كما في معرفة الله تعالى فان التكليف بها راجع الى مقدمته وهي النظر بخلاف الايمان فان الامر به لا بمقدمته **قوله** الى من قام به لان الفاعل في الاصطلاح من قام به الفعل مطلقا وايضا اسناد الفعل حقيقة الى من يكون مسندا اليه ظاهرا ولهذا قالوا افعالهم ولم يقولوا افعاله تعالى **قوله** لا يفيد ما اشار

اي سواء لوحظ معه برهان التوحيد اولا

اليه لاجل التعبير بقوله والضابط الخ وانما لم يعدلان مجموع القدرتين بالمعنى
المذكور لا يخالف قول المعتزلة والحكماء لم يقولوا بتاثير المجموع بان يكون
لقدرة الله تاثير في نفس الفعل كقدرة العبد وفي تحرير الشريف
اشارة الى رده على وفق ما ذكره الامام الرازي حيث قال قال اكثر
المعتزلة هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار وقال الحكماء هي واقعة على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول
الشرايط وارتفاع الموانع وما اورده الخبير على الامام لا ينبغي
مثل خبير لان الوجوب الذي ذكره هو محقق الاختيار وقول الحكماء
في الوجوب العقلي الى القدرة قوله ثم المشهور فيما بين القوم ولعلهم بالقياس ح
فهموا من الايجاب في عبارة الامام الايجاب العقلي الحكمي لا العادي
الموافق لمذهبه قوله بتوسط هذه الاعانة اي اعانة قدرة الله
تعالى ثم هذا الاستقلال المذكور لا ينافي ان يكون قدرة الله تعالى مستبدة اى مستقلة
على تقدير قصده تعالى قوله وكذا الجبر المطلق اي جبر المطلق باطل كبطلان
استقلال كل من القدرتين وذكر اي بيان بطلان الجبر المطلق هنا
لهذا الخ قوله وفيه نظر اذ في القول بتاثير قدرة العبد في خصوصية الوصف
تسليم تاثير قدرة العبد فليس هذا بيانا للكسب بل هذا عين مذهب

القاضي

القاضي ولا مساغ للقول بانه اراد بالتعيين خصوصية ذات
الحركة لا خصوصية الوصف قوله وقيل الفعل الخ الظاهر ان المراد
به ما نقل الشريف من ان المراد بالكسب مقارنة فعل العبد المخلوق
له لقدرته وارادته بلا دخل له في وجوده سوى كونه محلا له وفيه الجبر
المستبعد كما لا يخفى قوله ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به
وما يقع الخ والظاهر انما اخذ في مفهوم الكسب من الشيئين
لتحقيق ماهيته وتحقيق الامر ان الله تعالى اجرى عادته بان يخلق
في العبد قدرة وارادة ويخلق الفعل بالقدرة القديمة ويكون
تعلق ارادة العبد آلة لحصول الفعل بلا استعانة بها والتخلص
عن لزوم قبح التكليف واحتجاج العبد مع الرب انه تعالى اوجد العبد
بحكم يعلمها هو فهو ملكه يتصرف فيه كيف شاء لا قبح في تخييره بين الطاعة
والمعصية وسوقه الى اختيار ما اراده ثم تعذيبه واثابته على ذلك
قوله وما يقع لا في محل قدرته ولعل هذا ابتناء على ان كل مخلوق مما
سوى الله حادث والصفات ليست غيره كما انها ليست عينه
فلا يقال ان المخلوق يجوز ان يكون في محل القدرة ويكون خلق القبيح
ح يكون قبيحا لكسبه فلا فرق بين ايجاد امر لا في محل القدرة وبين
ايجاده فيه في تسميته احدهما خلق دون الآخر قوله وملخص الكلام متعلق

بما قبله تمايليه ويأول الى القول الاول والفرق بالتعيين وعدمه
وح يتوافق نظم المتن مع الشرح قوله يستلزم جواز المح لانا لو فرضنا
تحقق الجايز الذى هو وقوعه بقدرته مع لزم المح المذكور قوله وفيه نظر
وجه النظر ان وقوع الواقع بقدرة العبد بقدرته محال بالغير لا بالذات
والقدرة لا ينافى المح بالغير كما مر فجاز ان يكون الممكن واقعا بقدرة
العبد ومقدورا له تعا لكن لا يقع بقدرته تعا بالفعل على ان قدرته
تعا اقوى من قدرته فعند الاجتماع يضمحل هى فلا يلزم المح قوله ومن
تلفيقات الامام يعنى ان الامام بين كون كل ممكن مقدورا له تعا
بمعنى كونه واقعا بقدرته وما ذكره فيه من ان الامكان لا يكون محوجا
الى السبب لا بعينه يرد عليه ان امكان الممكنات المتفاوتة يجوز ان يحوج
الى اسباب مختلفة فيكون الامكان محوجا الى واحد لا بعينه ولا نم
ان غير المعين بهذا المعنى لا تحقق له بحيث يصلح للسببية اذ فرق
بين عدم اعتبار التعيين فى السبب الذى يحتاج اليه الامكان وبين
اعتبار عدم التعيين فيه كما مر نظيره فى احتياج المادة الى الصورة
واحتياج العرض الى الموضوع ثم كلام الامام فى البيان الثانى توضيح
ما سبق ويرد على قوله وايضا النظر السابق الذى قررنا وجهه قوله
الوجه الثانى اعلم ان هذا الدليل انما يساق على المعتزلة القايلين بالاختيار

لا على الجبرية لقضاء الضرورة على بطلانها فلا يرد ان الايجاد ولو كان
بالاتفاق لا يستلزم العلم بالموجد ما لم يكن مع قصد واختيار قوله
ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولا يرد عليه النقض بالكسب مع
الاختيار لان القصد الى مخلوق الغير ليس كالقصد الى مخلوق نفسه
فى الاشتراط بالعلم بالمقصود بخصوصه كما لا يخفى على المنصف وقد
يقال من طرف المعتزلة ان الايجاد بالقصد والاختيار يستلزم
العلم بالمقصود المعين قدر ما يتعلق به القصد فان كان قصد من
يتأتى منه الاختيار كاملا وعلمه كاملا لزم معرفة المقصود كذلك
كقصد البارى بخلاف قصد العبد فانه ليس كقصده تعا وان
خلق به فليس العلوم الا بقدر القصود الغضاريف جمع غضروف
وهو ما لان من العظم العضلات جمع عضلة وهى لحم مجتمعة مكتنزة
فى عصبة قوله ولان وجود الممكن الخ فلا بد ان يجب الفعل مع المرجح
ويمتنع الترك والمذكور فى المتن الدليل وحده وانما ذكر فى الشرح
الدليل الاول وعطف عليه ما ذكره فى المتن اشارة الى ان الكلام
يتم على تسليم كفاية الاولوية قوله ولا يفيد ان العبد يعنى ان الوجه
الثالث لا يفيد ما ذهب اليه اهل السنة من انه لا تاثير للقدرة
فى الفعل بل العبد كاسب له بالاختيار بل يفيد الزام المعتزلة اى

ابطال شرط مذهبهم قوله وذلك لان جميع الخ لا يخفى ان في تقرير جريان الدليل
نوع زيادة للتوضيح ثم لا يخفى ان هذا الاعتراض للمعتزلة بالنقض بفعل
البارى انما يجرى على ان يكون الدليل الثالث لنا تحقيقيا واما اذا
جعل الزاميا كما نص عليه في جواب الثالث فلا يجرى النقض عليه
بفعل البارى قوله وثالثها ان ترجيح الخ يعنى انه لا يلزم الامران المذكوران
على تقدير عدم توقف رجحان الفعل على الترك على مرجح لان ترجيح
المختار لا يحتاج الى مرجح غير ارادته بل يرجح بارادته قوله فلا خفاء في انه
اى في ان حصول المشيئة ليس بمشيئتنا وان حصل تعلقه باختيارنا
وسميناه الكسب قوله وعن الثاني وقدمر في بحث الامكان بحث
للشريف حاصله ان الارادة وان كانت واحدة لكن يتعدد
تعلقها فيلزم التسلسل في التعلقات وقد اشرنا هناك الى الجواب بان
صدور التعلق الغير المقصود بالايجاد في ضمن متعلقه المقصود بالايجاد
لا يتوقف على تعلق آخر وانت خبير بان للخصم ايضا ان يقول المراد
بالداعى تعلق العلم بانفعيه احد الطرفين على ما قالوا ان الداعية
اعتقاد النفع او ظنه وصدور ذلك التعلق من العبد باختياره
لا يحتاج الى داع والضرورة في الاحتياج اليه في غيره قوله وفيه
نظر للقطع الخ وتقريره ان الوجه الثالث من الدليل يرد على القائلين

بانه يجوز للقادر الترجيح بمجرد ارادته بلا وجوب مرجح لان الترجيح لا
يتصور بدون الارادة الحادثة التي لا تكون بقدرة العبد للزوم التسلسل
بل بمحض خلق الله ويجب الفعل عندها وهذا هو الاضطرار ليس
الا وبتقريرنا هذا ظهر انه وضع الداعية موضع الارادة وعبر بها
عنها واتضح ايضا معنى قوله وبه اى بهذا النظر لان النظر على ما قررنا
لم يهدم الجواب عن الثالث بل تعلق بقوله لا القائلين وانت
تعلم من هذا النظر ان الشارح النحرير كانه لم يجد فيما ذكره بقا
من معنى الكسب ما يغنى من الطائل شيئا ومن هنا سلك
السلف ترك المناظرة فيه وفوض علمه الى الله تعالى قوله قلنا
فيجب ان يقع الخ واعترض عليه بان علم الله تعالى بان العبد سيريد
هذا الفعل ليس امرا موجبا للارادة والفعل حتى يلزم الانتهاء
الى الاضطرار بل امر يتوقف تحققه على كون الارادة والفعل بحيث
يقعان في المستقبل ولا يلزم منه سلب الاختيار اذ معناه
ان الارادة والفعل يتحققان في المستقبل البتة ولذا تعلق
علمه تعالى بهما لا ان تعلق علمه بهما يوجب ان يتحققا وهذا مراد من
قال العلم تابع للمعلوم اى فرعه في المطابقة فلا يستلزم تأخر العلم
وزبدة الكلام ان العلم من حيث انه علم وحكاية للمعلوم لا يكون له

اقتضاء الوجود ومدخل فيه لكنه من حيث انه يعتبر وسيلة الى اختيار
الفعل وارادته يكون له مدخل في وجوده ولهذا يسمى هذا العلم بالعلم
الفعلي ويقال علم المختار بافعال الاختيارية علم فعلي وعلم بافعال
غيره لا يكون فعليا وان كان متقدما قوله الى الالزام دون الاتمام
اى الى ابطال مذهب الخصم لا اثبات المذهب وليس المراد
الالزام المتعارف قوله ويمكن دفعه فان قلت لو كان وجوب
الفعل في وقته باعتبار تعلق الارادة القديمة في الازل الصادر
عن الذات بالايجاب لزم الايجاب وان كان باعتبار تعلقها
الحادث لم يكن تعلق العلم والارادة معا قلت فرق في نفي الاختيار
بين لزوم ارادة الفعل ووجوبه بناء على تعلق علم المريد وبين
لزومها ووجوبها بناء على تعلق علم غيره قوله وهذا ضعيف جدا
لانه يجوز ان يجب في الازل وقوع الفعل في وقته بقدرة العبد
وارادته بلا تاثير قدرته تعا وكان ذلك الوجوب بتعلق ارادته
في الازل فلا يلزم كون المؤثر قدرته لا قدرة العبد قوله وتقريره
ولا نقض ههنا بفعل الباري كما لا يخفى قوله واجيب بانه يقع اه
وفي تمشية هذا الجواب من طرف المعتزلة تحتاج الى نوع تامل مع قولهم
انه تعا اراد ايمان الكافر وهو يريد كفره واوجد بقدرته كفره مع ارادته

اذ فرق بين ارادة الفاعل نفسه وبين ارادة غيره

تعا

تعا ايمانه حتى استدل الجبائيه بهذا الوجه على عدم قدرته تعا على
عين فعل العبد قوله وعليه منع ظاهر لمنع قوله ولا تتفاوت بالشدة
لان الله تعا اقدر عليه من العبد فبتاثير قدرته فيه يمنع تاثير قدرة
العبد ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز
وذلك ينافي الالوهية دون العبدية قوله النقض بالقدرة الاكتسابية
اى النقض بالكسب قوله وقد ذكر في بعض الفتاوى وكذا روى
عن كثير من السلف وقال الامام محمد بن الفضل من قال الايمان مخلوق لا يجوز
الصلوة خلفه ووقعت هذه المسئلة بفرغانة فاتى المحضر منها الى ان
بجارى فافتوا بانه غير مخلوق والقائل بخلقه كافر قال الامام النسفي
الايمان له طرفان فعل الله وهو الهداية والتوفيق وفعل العبد وهو
الاقرار والتصديق فان عنى من الايمان فعل الله فهو غير مخلوق لانه
من صفاته وان عنى فعل العبد فهو مخلوق والله خلقكم وما تعملون
قوله ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة اما في الاول والثاني فلان تعذر
الاعادة والمماثلة التامة ليستا لعدم تاثير القدرة بل بسبب عدم
الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول واما في الثالث فلانه لا يلزم
من تحقق المصحح جواز صدور الجسم والقدرة عليه لجواز ان يتحقق مانع
مثل امتناع صدور الجسم عن الجسم واما في الرابع فلان قوله لكان احسن

قوله على صحة بل وجوب حمد الله وشكره
اى على صحة حمد الله وشكره بل وجوبهما

من الله تعالى انما يلزم لو كان خلقه من نوع واحد اما عند تخالفها
بالحقيقة فلا يلزم واما في الخامس والسادس فلان التضرع والشكر
يجوز ان يأوّلا الى السوق وخلق الداعية على ان ما ذكر في الحمل على الاقرار
والتمكين في حيز المنع لجواز رجوعهما الى تقريرهما وتثبيتهما قوله وهذه
الحكمة اى ايجاد الفعل والمعمول اذا اريد بالعمل الحاصل بالمصدر فان
قلت المراد بما يعملون الاصنام مجازا بقرينة قوله اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون قلت بل المعنى اتعبدون ما لا يخلق شيئا
والله خلقكم وعملكم قوله حتى صرح الامام اى صرح لدفع قرينة الموصولية
فان مثل ما تنحتون مجاز عما عملوه بناء على ان المصدر حقيقة في الايقاع
مجاز في الاثر الحاصل قوله فيحمل بالمتنازع لان الاسناد بطريق الكسب
قوله فقول هو الله الخالق تفصيل ثبوت نوع الاحتمال وهو هيهنا كون
الخالق صفة لله الواقع خبرا للضمير وذكر الامام لدلالته على المط وافادته
حصر الخالقية انه لكان اه قوله وفيه ضعف لان وقوع العلم خبرا مثل
اخوك زيد والمنطلق عمرو شايع قرر بيانه في علم العربية قوله وفيه ضعف
لانه صرف عن حمل اللفظ على ظاهره المتبادر بلا قرينة قوله لكن جنبي الوجهين
اى المعنيين من الابصار والاعلام ولو ذكر المفعول بدل الموصول
واريد بالوجهين الآيتان لكان افيد قوله فان جعل المتعدى انما جاز

ووقوع

ووقوعه صفة للفظ جعل لكونه معرفا بالتاويل بهذا اللفظ الآن زعم الشارح
في امثاله على ما صرح به في شرح المفتاح انه علم بناء على ان اللفظ اذا
وضع اسما كان او فعلا او حرفا فقد صار علما النفسه ولذلك يوصف
بالمعرفة ورده الشريف بان الالفاظ المهملة اذا اريد بها انفسها كانت
مشاركة للالفاظ الموضوعة التى اريد بها انفسها في اجراء حكم المعرفة
عليها بلا فرق ودعوى وضع المهملات لانفسها مما لا يلتفت اليه قوله
نعم بناء ناظر الى قوله وما بكم من نعمة وقوله ومرادة له ناظر الى قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه قوله ونؤمن بالقدر خيره وشره وفي البخارى انه قال عم
كيف يحزن من يؤمن بالقدر العجز الضعف والكيس خلاف الحمق قوله
على قصد التنبيه او الاستدلال هكذا وقع في اكثر النسخ والمعنى ان نوعا
من الوجوه منبه على الحكم الضرورى ونوع آخر دليل على كونه ضروريا
كما اشار اليه الشارح في تقرير الوجوه حيث قرر الوجهين الاولين
على الاول والباقى على الثانى الآن الظاهر ان المنبه على الضرورى يصح
ان يجعل دليلا على كونه ضروريا وبالعكس وفي بعض النسخ وقع الواو
بدل او اى التنبيه على هذا الحكم والاستدلال على انه ضرورى وهذه
النسخة مناسبة بما ذكرنا من الظاهر وقد مر في بحث الوجود سوال
وجواب يحقق بهما الاستدلال على الحكم بالضرورية فليرجع اليهما

الجدول النهر الصغير قوله انه يطلب ارادة الطلب الخاص المقابل
للنهى وبالطلب الاول فى قوله ان الطالب الاعم قوله وعند صرف
قدرته وارادته عطف على بكسبه على طريق التفسير بناء على بعض الاقوال
فى بيان الكسب قوله ولا يفيد عطف على قوله لا يفيد الوقاحة من وقح الرجل
اذا صار قليل الحياء قوله لزمه من ثانى المقدمتين وفيه مناقشة
لجواز ان يزعم ابو الحسين ان يكون الداعى للعبد تعلق علمه بانفعية
الفعل ولا يكون صدور هذا التعلق من العبد محتاجا الى الداعى
ويكون ضروريه الاحتياج اليه فى غيره فلا يلزمه من المقدمتين ابطال
اصولهم قوله لانا نقول نحن لا نستدل الخ حاصله ان دليلنا الثالث
السابق الذى يرجع اليه القول بالمقدمتين لم نسقه لبيان عدم
تاثير قدرة العبد بل لعدم الاستقلال الذى هو شرط مذهب الخصم
فان كان ابو الحسين خالفنا فى سبب الاستقلال كان مخالفا
للقول بالمقدمتين وان ساعدنا فيه يلزم بطلان مذهب الاعتزال
عن اصله لانه اعترف بحسن المدح والذم والثواب والعقاب
والتكليف بدون الاستقلال قوله معنى الوجوب عند خلوص الداعى
اى وجوب الفعل عقيب خلوص الداعى قوله بالمعنى الذى ذكرنا
وهو العلم بان القادر يفعل مع امكان الترك قوله لظهور ان تلك الداعية الخ

وقد سمعت آنفا منا المناقشة الواردة على هذه المقدمة قوله لان الكل
دليل على بطلان الفرق قوله والجواب عن الكل اى عن كل الفسادات
التى جعل المستدل لزومها وما يتوقف هو عليه دليلا اول من العقليات
وهو المراد بالاول بقوله فى المتن والجواب عن الاول قوله على ان
من الفسادات لا يخفى ان المناسب بعبارة المتن ان يحذف كلمة
من الا ان يوجه بان المراد بالفسادات هى الفسادات الواقعة
فى قوله السابق لزم فسادات لان النكرة اذا اعيدت معرفة يكون
عينها وبالفسادات المذكورة المعبر عنها بما يلزم بعضها ولذا
اورد ههنا كلمة من وقال هناك منها ومنها قوله فان المدح والذم الخ
وقد حرر هذا بقوله رد بالمنع الخ قوله وكان قول القائل حجة لكون هذا القول
كلام الله لان هذا الكلام بايجاد البارى فى القايل وكل ما كان كذلك فهو كلامه
قوله ليقاس عليه الباقى اى ليقاس على البيان فيها البيان
فى الباقى قوله وفى قصص الامم عطف على قوله فى امر العباد وقوله للانذار
متعلق بالواردة المقدرة ههنا اى الآيات الواردة فى قصصهم
للانذار الخ قوله وقد عرفت الجواب اى فى الوجه الاول من الوجوه
العقلية لرجوعه اليه قوله جعل هذه الالفاظ اشارة الى المجاز اللغوى
وقوله او جعل هذه الاسنادات اشارة الى المجاز العقلى من قبيل

الاسناد الى السبب قوله الرابع حاصل ان الآية يدل على انه لامانع
وعلى مذهبكم يلزم المانع فمذهبنا اسد وحاصل جوابه ان المنفى
بالآيات الموانع الظاهرة التى تطلع عليها جهال الكفرة والموانع الثابتة
على مذهبنا الموانع العقلية التى خفيت وانما ذكر فى المتن جواب
آخر معه وهو ان المراد الموانع من العزم وصرف القدرة قوله فقد
تم الدست لنا وهو فارسى معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن
فى المناصب والصدارة اى تم استدلالهم على هذا المط و
حصل لهم مقصودهم الذى راموه قوله فقول الجبرية اراد
بالجبرية ههنا الكسبية بدليل ما تقدم من المص ان القول بالجبر
المطلق ضرورى البطلان قوله ان القدرة الخ معتمد الجبرية
كما ان قوله وان افعال العباد الخ معتمد القدرية قوله قد اشتهر
الخ المقصود من هذا الكلام بيان معنى القضاء والقدر وما اشتهر
من ان الحوادث وافعال العباد بقضاء الله وقدره ان اريد
بهما الخلق والايجاد يصح عند اهل الحق ولا يصح عند المعتزلة
انهم ينكرونهما فى افعال العباد وان اريد بهما الايجاب والالزام
فصحيح فى الافعال الواجبة دون غيرها وان اريد الاعلام والتبيين
فصحيح مطلقا وهذا الكلام على القضاء والقدر بمعنى واحد والظاهر انه ح

ان

ان القضاء عند الاشاعرة ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على
ما هى عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص
وان صح اطلاق القضاء على الخلق ايضا ثم لما ورد على جعل
افعال العباد بقضاء الله لزوم الرضاء بالكفر الذى هو بقضائه
اورد فى المتن لدفعه ان الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى
ولم يبينه فى الشرح ههنا لما سيثبته قوله على سبيل الابداع
بلا زمان وتدرج قوله فدخول الشر وليس مرادهم ما يتمنا ول فعل
العبد لانه عندهم بقدرته قوله كما فى هذا العالم الواقع تحت
كرة القمر قوله ولما امتنع دفع لما يقال لما اذا صدر عن المبدء
ما فيه شر فى الجملة مع ان فيضان احسن النظام مقتضى ذاته
قوله وليس بشئ ويمكن ان يقال عدل الى الفتح تنبيها
منه على اطلاقه على الحاصل بالمصدر المراد ههنا بل ح يتأيد قول القائل
بما سيذكره من قوله واضافة الخ حيث رجح به هذا الوجه للتنبيه
الاول ح من الوجه المختار عند الشارح الا ان قائل هذا الوجه عبر عن اضافة
القدر باضافة القدرة هربا عن ظاهر اضافة ما هو اشهر بالاختصاص
لله اليهم وان لم يهربوا عن هذه الاضافة بحسب الحقيقة قوله و
لاخفاء الخ ناظر الى رد قولهم لا الى ما ينفيه كما ان قوله واضافة الخ ناظر الى رده

قولهم لان الشايع الخ صفين اسم موضع براءة النسمة اى خلق النفس
التلعة والتلة ما ارتفع من الارض قوله لايجوز جزاء او قول
المجوس خبران وانت تعلم ان بطلان قول القدريه مفهوم من
الحكايه لان دلالتها على الملازمة المذكورة ضمنيه وبطلان قول
القائلين بالجبر المطلقة منطوق منها فافضح المذهبان واتضح مذهب
اهل الحق قنبر اعلم عبد امير المومنين حذرا علة المنفى اى لاتفعل
التاخير الذى للحذر والالف فى قدرا للاشباع تملكها حقول
قال الاول قوله ذهب المعتزلة اعلم ان المعتزلة قالوا بالتوليد
لانهم اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبا بحيث قد
يصدر الفعل المرتب عليهم بلا قصد منهم اليه واهل الحق قالوا الفعل
المرتب واقع بخلق الله ابتداء الا انه اوجده عند ايجاد السبب
بجرى العادة فبعضهم قالوا فى المرتب فى محل القدرة انه بكسب
العبد عند وجود السبب المكسوب له لا بطريق التوليد ولذا
كلف بمعرفة الله بالنظر وبعضهم قالوا الكسب فى سببه والمعنى
من كسبه والتكليف بتحصيل كسب سببه قوله فعلا آخر اى اثرا
آخر ليشمل العلم النظرى المتولد من النظر قوله قالوا النظام ومعمر
والقائل بانحصار فعل العبد بالفكر قوله فحركته اما ان تقع اى

على تقدير القول بالتوليد يلزم منه احد المحالين قوله بانه يجوز الخ رد
على الكل كان قوله وبان معنى الخ رد على الثالث والرابع لكنك خبير
بان هذا لايناسب ظاهر المعتزلة فى التوليد قوله اصلا اى لا مباشرة
ولا توليدا ولا خلقا ولا كسبا قوله على ما اشتهر اراد به الاستدلال
كما صرح به فى المتن قوله لكن منهم يعنى ان المذكور اولا من تعلق الارادة
لكل كاين اسناد الكاينات الى ارادته وهو الكفر ما قبا عليهما
فى قوله فى الشرور اى تعلق ارادته بها قوله دخل القاضى عبد الجبار
من المعتزلة قوله ضرورة ان الارادة الخ وانما لم يجعل ترتب
المريدية على خلق الكاينات بلا اكراه ضروريا كما فى المواقف بل
جعل ما ذكر فيه دليلا ثانيا دليلا له لان هذا احسن واسلم
كما لا يخفى قوله مقدور له فى نفسه اى وان لم يكن مقدورا بالنظر
الى استلزامه الانقلاب قوله وبوبقها يخنوقون الوبق بالتسكين
الحبل وفى بعض النسخ وقع بربقتها بدل بوبقها وفى بعض النسخ هكذا
وبرصفها محفوفون الرصف الاحكام يقال حف بالشئ اذا استره
من جوانبه اى محجوبون من اتقانه واحكامه قوله لدلالته على انه الخ
اى دل على ان عدم مشيته هدايتهم سبق الحكم بملاء جهنم بهم اذ
لو شاء هدايتهم لم يستحقوا جهنم ولو حمل على القسر والالجاء لزم ان يخرج

مذهب ؟

اجمالا وهو متفق عليه واما اسنادها
تفصيلا فمنهم من منع ومنهم من جوز
ان يقال الله مريد للفسق ؟

العداوة بالجبر عن استحقاق جهنم وهو لا يتم على اصلهم قوله اذ ربما
لا يكون غرض الآمر وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا
في الاتيان بالمأمور به قوله بل هي موافقة الامر ولذا يقال في العرف فلان
مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة قوله والملازمة وبطلان اللازم
اجماعي فظهر لك مقدمتان متنافيتان احديهما ان الرضاء بالقضاء
واجب وثانيهما ان الرضاء بالكفر كفر قوله ودعوى ان المراد اشارة
الى جواب آخر ذكره في تمهيد ابي المعين واوضحه شارح السغناقي
بان الخبر ورد للزجر عن ترك الرضاء والترغيب في الرضاء ولا
شك ان الترغيب فيه انما يحتاج اليه في الامراض والمصايب و
البليات التي تصيب الانسان من غير اختياره ويضجر
منها ويضطرب فيها فربما لا يرضا فورد هذا الخبر للترغيب
في الرضاء بها واما الكافر الذي اختار الكفر على الاسلام فلا حاجة
في حقه الى الترغيب لانه يرضاه بدون الترغيب فيه انتهى كلامه
تدبر تذرح التمهيد وما عليه يقال تذمر الرجل اذا دمدمش
وتحير قوله وفيه نظر وجه النظر انه ان اريد بكون الرضاء بالكفر من
الحيثية المذكورة طاعة الرضاء بفاعليته تعالى بلا اعتبار خصوصيته
يعود الى الرضاء بالقضاء دون المقضي وان اريد الرضاء بخصوصه

فلا شبهة انه كفر بالاتفاق ويجاب باختيار الثاني ويقال ان
لخصوص الكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده
اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به و
الرضاء انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والانكار بالعكس
ومعلوم انه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء والا
يوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا قوله وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون الظاهر ان لا يذكر هذه
الآية ههنا اذ ذكره في السابع ولعله سهو من قلم الناسخ كما
يرشدك اليه سوق الجواب وعدمه في المتن الصراح بالضم
اسم من المصارحة والصراح وهي المواجهة قوله والدليل عليه
اي الدليل على قصدهم بذلك الهزء انه جعل الله مقال المشركين
بقوله وكذلك تكذيبا لا كذبا لانه صادق ورتب عذاب الاباد
على تكذيبهم بقوله حتى ذاقوا بأسنا قوله على انها يعارضها
اذ المخلوق لجهنم لا يراد طاعته بل معصيته قوله بمعنى صفة الكمال
فيه مسامحة والمعنى كون الصفة صفة كمال وكونها صفة نقصان ولا
يخفى ان المعنى الاول في الصفات والمعنى الثاني في الافعال وقوله

وعدمها يشعر بانه لا واسطة في المعنى الثاني كالمعنى الاول وعبارة
صاحب المواقف ظاهرة في الواسطة حيث قال الثاني ملايمة
الغرض ومنافرته ولا خفاء ان ما وافق الغرض حسن وما
خالفه قبيح وما ليس كذلك لا حسن ولا قبيح ثم لما عبر بعضهم عن المعنى
الثاني بالمصلحة والمفسدة ووقع في بعض الكتب تفسير غير المتنازع
بعبارة اخرى قال وبالجملة كل ما يستحق الخ الا انه تسامح فيه ايضا
لان الحسن والقبح اللذين يدركان بالعقل هو استحقاق المدح
والذم لا ما يستحق قوله كحسن الكذب النافع الخ وفي المواقف
وقع في تمثيلهما بالنظر حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
ولعله اجود نظرا الى مذهب الخصماء لان القائلين منهم بانهما
لذات الفعل او لصفة لازمة له كيف يسلمون كون الكذب النافع
حسنا والصدق الضار قبيحا وتمثيل التحرير اظهر بالممثل له كما لا يخفى
قوله يدل بعضها الخ يعني ان الوجه الثالث والرابع والخامس كما
سيلوح اليه لا يتجه على قول من اسند الحسن والقبح الى الوجوه و
الاعتبارات لجواز الاجتماع بينهما بحسبها ولا يخلو كلام الشارح
التحرير عن الرد على صاحب المواقف حيث استضعف ما جعل
ههنا وجها رابعا وبين ضعفه بعدم انتهاضه على من قال بالوجوه

والاعتبارات ووجه الرد ان ضعف هذا الوجه انما يظهر اذا جعل
دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها والجبر الشريف ساعد هذا
الرد فصرح بعين تقريره ما لوح اليه الشارح التحرير بمؤخر عين تحريره
ثم لا يخفى ان الاظهر ان يزاد بعد قوله ليس لذات الفعل قيد
آخر وهو ولا لصفة حقيقية لازمة حتى يشار الى رد قول من اسند
الحسن والقبح اليها وينبه بمجموع كلامه على ان مذهب الخصماء ههنا
ثلثة وكانه اكتفى بالاول اعتمادا على اشتراكهما فيما يرد عليها قوله
بناء على اصلهم الخ اشارة الى ان الوجه الاول انما ينتهض عليهم
على سبيل الالزام والاسكات لا نم ان التعذيب على الترك من لوازم
الوجوب بل استحقاق التعذيب من لوازمه والآية لا تدل
على نفيه قوله الثاني لو كان الخ انما جعل هذا في المتن ثالث الوجوه
العقلية وجعله في الشرح ثانيها تنبيها على مشاركته الاول في شمول
الافعال كلها والذي اظن ان هذا الوجه ايضا الزامي بناء على
انهم قالوا لو لم يكن فعل العبد منه باختياره استقلالا لم يكن
للمدح والذم معنى والاسكات ان ما ذكره المستدل انما يتجه على
القول بان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقيقية واما
على القول بالجهات والاعتبارات فلا لان الاتفاقي والاضطراري

بجوز ان يكون له جهات واعتبارات بحسبها يتصف بالحسن والقبح
قوله واعترض اي اعترض من طرفهم بمنع قول المستدل ان لم يجب
الفعل عاد الترديد لان المرجح الخ قوله قد عرفت جوابه في مسئلة
خلق الاعمال قوله لو كان قبح الكذب لذاته او لازم ذاته لما تخلف
عنه في شيء من الصور ضرورة ادعى الضرورة ولم يستدل بان ما
بالذات لا يزول منها كما في المواقف الا ان يقصد التنبيه منا كما قوله
والجواب ان هذا الكذب الخ يعني ان الكلام فيما اذا تعين الكذب
ولا شبهة في انه يجب حينئذ فان قلت حرادهم ان الكذب قبيح و
الواجب على الفاعل العدول الى اقل القبيحين لانه لما اضطر الى
ارتكاب احدهما يمدح باتيان اقلهما بلا حسن فيه بل في جانب
الفاعل قلت هذا قول بكون الحسن امرا اعتباريا قوله ولا يستلزم
ترك الكذب ان فسر الترك بالكف فلا امر ظ وان فسر بعدم
الاتيان به يلزم الحسن بناء على ان المباح عند اكثر اصحابنا من
قبيل الحسن قوله على انحصار الاخبار الغدى في هذا الواحد
او على شمول الكذب لما اخبر به غدا مطلق واما اذا لم يرد احدهما
بل اذا اريد به لاكذبن في كل خبر اتكلم به غدا لا يستلزم كذب الاخبار
الغدى صدق الكلام الاول وكذا الحال في التقرير الذي بعده

بخلاف

بخلاف التقرير الاول الغير المبني ولذا قدمه قوله ذاتي اي مستند
الى الذات او الصفة اللازمة قوله فان صدقها يستلزم اذ لو كانت
صادقة انتفى الصدق عن نفسها وثبت لها الكذب ولو كانت
كاذبة ثبت الصدق لها العدم تحقق سلب الصدق قوله خارجية
اي قضية خارجية لا شخصية كما في قولك هذا الكلام الخ قوله ولهذا
سميتها مغلطة الجذر الاصم انما سمي بها لقوة اشكالها وذلك لان
الجذر على قسمين منطق وهو ما يكون جذرا صحيحا كالعشرة فانه
جذر المائة واصم وهو ما يكون جذرا غير صحيح كجذر المائتين مثلا
فانه اكثر من اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة وتسعون
واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون
وروي عن عايشة رضها انها تقول سبحان من لا يعرف الجذر
الاصم الا هو وذلك لان حد الكسر الواقع لا يعلم قدره على التعيين
انه ربع او نصف او ثلث الى غير ذلك الا علام الغيوب قوله
فان صدق كل من الكلام الغدى الخ لان الغدى لو صدق ثبت الصدق
للامسي ومضمونه عدم صدق الغدى فلزم عدم صدق المستلزم
لعدم صدق الامسي ولو صدق الامسي ثبت عدم الصدق للغدى
ومضمونه صدق الامسي فلزم عدم صدقه ولو كذب الغدى انتفى

مضمون الامسى الذى هو عدم صدق الغدى فلزم صدق المستلزم لصدق
الامسى ولو كذب الامسى ثبت مضمون الغدى الذى هو صدق الامسى
قوله وكذا اذا فرضنا صادقا اى لم يقع الكذب حالا لحكمها بل حكما على
موضوعها اذ اللازم ثبوت الكذب لموضوعها ولما كان ارتفاع التناقض
باختلاف الصدق والكذب بان يكون احدهما حال الحكم والآخر المحكوم به
انما يجدى اذا لم يكن المآل على الاتحاد كما فى قولنا السماء تحتنا كاذب
واما اذا كان المآل على الاتحاد بكون القضية موضوعا لنفسها لم
يرتفع التناقض للزوم كونهما حالين لحكم واحد وحكمين على موضوع
واحد كما لا يخفى جعل الشارح النحرير الاعتراف بالعجز اولى و نحن (جواب لما)
نقول الحكم بسلب الصدق على نفس هذا الحكم غير متصور كما انه
ليس بين الشئ ونفسه اثبات لعدم التغاير ولا نفى لانه فرع تصور
الثبوت الا اذا لوحظ التغاير الاعتبارى مثلا اذا قلنا كل خبر يحتمل
الصدق والكذب فلا شبهة ان هذا الخبر داخل فى موضوع نفسه
فقد تحقق بالاحتمال على نفسه لكن باعتبارين فهو باعتبار انه امر فى
نفسه واعتبار كونه رابطة بين الامرين كما قالوا فى النسبة المدلولة
لقولك قام زيد والمدلولة لقولك نسبة القيام الى زيد فليس
فى نفس الامر نسبة الاحتمال الى نفسها بل نسبة الاحتمال

الحكم

الى نسبتها بالاعتبارين فاذا قلت هذا الخبر يحتمل مشيرا الى
نفسه يحكم باعتبارك لا فى نفس الامر فنسبة سلب الصدق
الى نفسها فى نفس الامر غير متصور فلا واقع لهذه القضية حتى
تصور فيها الصدق والكذب باعتبار مطابقته وعدمها فاندفع
المغلطة بالشخصية واما دفعها بالغدى والامسى فبان
كلامه فى الغد لغو لا يلتفت اليه اذ معناه الحكم بعدم صدق هذه
القضية التى هى الحكم بالصدق على الحكم بعدم صدقها صادق والاشتباه
نشا من التغاير فى التعبير اللفظى قوله لو كان الفعل حسنا او قبيحا
لذاته وصفاته دون اعتباراته وجهاته فاشار الى ما قالوا ان
هذا الوجه لا يرد على القول بالاعتبارات لان الحسن والقبح
المستندين اليها يكونان امرين اعتباريين فلا يكونان عرضين
ولا يخفى ان ما ذكر لاثبات وجوديهما يثبته مطلقا اولا يرى انهم
قالوا انهما من الصفات الثبوتية التابعة للحدوث فالظاهر ان
ارباب الاعتبارات موافقون فى هذا قوله واعترض بان النقيضين
مع قوله وبانه يردان على دليل كون الحسن وجوديا بالمعنى الموجه
والاول على استلزام عدمية احد النقيضين وجود الآخر وتحقيقه
ان النقيضين ثبوت مفهوم لشئ وانتفائه عنه فكل مفهوم اعتبر نسبته

الى شئ بالثبوت فنقيضه ارتفاعه لا يجتمعان ولا يرتفعان سواء كان
موجودا او امرا اعتباريا ولزوم وجود احد النقيضين بمعنى عدم
دخول السلب لا بمعنى الوجودية الا يرى ان الامتناع نقيضه اللاامتناع
بمعنى رفع ثبوته للغير فالحسن اذا اعتبر ثبوته للغير كان نقيضه انتفائه
عنه واذا اعتبر الوجود له فى نفسه كان نقيضه انتفاء الوجود ثبوت ح
عنه لا وجود مفهوم اللاحسن فى نفسه فلا يلزم من عدمهما
ارتفاع النقيضين قوله لا يلزم من صدقه على المعدوم اى الصدق
على المعدوم لا يستلزم العدمية مطلقا قوله لان الحسن الشرعى الخ
هذا مبنى على ان الحكم الشرعى هو الخطاب والحسن والقبح
الامر والنهى ولو كانا ما ثبت بهما كانا حال الفعل واثبت وجوديهما
فيرد النقض قوله لا بد فى الفعل من حكم اراد بالحكم مثل الامر والنهى
المتعلقين بالافعال كما دل عليه العلاوة فى الاعتراض والمعنى
ان الحسن والقبح لو كانا من جانب الفعل فاذا كان حسنا
يرجح احد الحكمين وكان الآخر على خلاف المعقول فيكون قبيحا يمتنع
صدوره منه تعالى وتعين الاتيان بالراجح قوله وان لم يفعل القبيح لصارف
الحكم اى لا نم ان القبيح لا يصح عنه تعالى مطلقا سواء كان عدم الصحة
بحسب ذاته او بحسب غيره نعم لا يصح الوقوع لمانع لا لمقتضٍ نفسيا

كان اوخارجيا وان سلم عدم الصحة بسبب مقتض فهو ليس من
الذات بل من الغير وبهذا التقرير ظهر الفرق بين الجوابين المنعى
والتسليمى قوله ما اتفق عليه العقلاء اى بلا اخذ من شرع او عرف
سواء كان بالبديهة او بالنظر المرجح من جانب تلك الافعال لا من
الشرع والعرف ولم يرد الاتفاق ضرورة كما وقع فى عبارة بعضهم
اذ يرد عليه انا لو قدرنا انفسنا خالية عن موجبات الشرع والعرف
والبرهان لم نحكم بهما فى تلك الافعال قوله وذلك بيان ان ذكر الاتفاق
ليس للعرف قوله فلولا انه ذاتى اى فى هذه الافعال وكذا فى غيرها
اذ لا قائل بالفصل قوله بحيث لا مرجح اصلا اى مع قطع النظر عما يصلح
مرجحا للصدق من الشرايع والاحوال المستدعية للميل اليه والبرهان
الدال على حسنه واثبات الصدق ح ليس الا لما له من حسن ذاتى
يستقل العقل بدركه قوله وكذلك اى كذلك يؤثر من رأى المشرف
انقاذه لا يتصور نفع ولا غرض يعود الى المنقذ وانما قيد العرض
بكونه للمنقذ بناء على ان فعل المختار مطلقا عندهم يكون لغرض قوله
ولو فرضنا الاستواء اى ان قيل ان الايثار ثابت على تقدير فرض
التساوى من جميع الوجوه فالايثار لحسنه الذاتى يجاب بان
الايثار عند التساوى المفروض مم لانه مستحيل فجاز ان يستلزم

عدم الايثار وان كان محالا فان قيل ان الذهن يتبادر الى القطع بايثار
الصدق عند التساوى ويستبعد منع اشارة عنده نجاب بان
القطع بايثار الصدق واستبعاد منعه عند فرض التساوى لما انه
لا يستلزم وقوع التساوى لا عند وقوعه ثم يلتبس على الذهن احدهما
بالآخر فيتوهم انه قاطع بايثار الصدق عند وقوع التساوى كفرضه الا ان
الفرق بينهما ظاهر قوله وبالجملة اشارة الى انه لا حاجة بنا الى منع ايثار
الصدق على تقدير الاستواء اذ لو سلم فاللازم كون حسن الصدق
مركوزا فى عقولنا بمعنى محمودية عندنا لا بمعنى حسنه عند الله ومحموديته
عنده فلا يلزم ذاتية الحسن الذى كلامنا قوله انا لا نجعل الخ يريد منع
الملازمة فى المقدمة الاولى بمنع مقدمها فان قلت التوقف
على ان الكذب قبيح باق فيلزم المحذور قلت لامتناع الكذب مدرك
آخر وراء القبح كما اشار اليه الشارح بقوله وقد بينا الخ قوله الخامس
مع قوله السادس دليلان الزاميان للمعتزلة لرد مذهبنا والا لافيدا ان
كليه دعواهم قوله وقد مر بجوابه وهو ان العلم بالوجوب موقوف على
الوجوب فى نفس الامر وهو متوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر
والشرع ثابت فى نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر
وكذا الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لانه من لم يتصور التكليف

لا من لم يصدقه قوله والعقل آلة لمعرفة ذلك يعنى ان الشارع نصب فى
حق بعض الافعال ما يقتضى حسنه او قبحه بحيث يتمكن العقل من ادراكه
بلا استعانة الشرع ولا اشتراط بلوغه اليه واما عند الاشاعرة فهو آلة
درك اثبات الشرع اياهما وفهم خطابه حتى ان من نشأ فى شاهق
الجبل بعد البعثة ولم يبلغه الدعوة معذور عند الاشاعرة وليس
بمعذور ومنعوه عند الحنفية بل يجب عليه الاستدلال بالعقل اعلم
ان قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا مخصص عند الحنفية
بما يتوقف درك حسنه وقبحه على الشرع او يجرى على اطلاقه بناء على انهم
يقولون انه يجب ويحرم بالشرع الا ان العقل يجب عليه ان ينصب
دليلا بعد ثبوت الشرع وان لم يبلغه فلا تعذيب على ترك الواجب
واتيان الحرام عندهم ايضا الا بعد البعثة فاختبر ثم اختبر حالا لكل
وجه قوله فلا يفعل الحسن ايضا اى اذا كان لا يفعل القبيح لكون فعله
قبيحا يلزم ان لا يفعل الحسن كالقبيح اذ لا حسن شرعيا فى فعله لعدم
تعلق الامر به قوله والاجماع على خلافه اى على ان يفعل الحسن لا على ان
لا يفعله قوله قد ورد الشرع بالثناء وان لم يرد بالوجوب عليه قوله فان
قيل الذى ثبت يعنى ان الوجوب الذى ادعاه المعتزلة ليس الوجوب
الذى نفيتم فما باله ولا بد من نفيه حتى يتم قولكم انه تعالى لا يترك واجبا بناء

يعود الى النفى مع النفى
وخلاف النفى النفى [illegible]
سمعت منه [illegible]

على عدم الوجوب عليه اصلا قوله على الاول اي على المعنى الاول للوجوب في قول
المعتزلة لانه اه وعلى المعنى الثاني في قولهم لانه اه والعلاوة المذكورة بعده على
المعنى الثاني قوله ولو سلم اي لو سلم ان مبناه ليس عدم التمكن من الترك
فلا يوافق اللزوم مذهبهم اه قوله وان كان جايزا نظرا الى الامكان الذاتي
قوله في ذلك اي فيما ذكر من عدم جواز التكليف وتعليل الافعال قوله المعاتيه
جمع معتوه وهو ناقص العقل قوله كما في التحدي اي طلب معارضة القران
على قصد التعجيز فانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق قوله حكي عن بعضهم تجويز تكليف المح
ويدل على النزاع فيه قول المواقف وجواز التكليف به فرع تصوره اي من الاصحاب
من قال انه متصور والقول بعدم تصوره ساقط فجوز التكليف به وكذا قول الآمدي
اختلف قول الاشعري في جواز التكليف بما لا يطاق كالجمع بين الضدين واتحاد القديم
ونحوه قوله كجعل القديم محدثا اي جعل الواجب ممكنا على ما تقرر عندهم من ان القديم
هو الواجب وان كل ممكن محدث ففيه قلب الحقايق وانه ممتنع لذاته قوله
وعن بعضهم اه اعلم ان كلامهم في التكليف بما علم الله انه لا يقع ونحوه مضطرب
كلام بعضهم على انه ليس تكليفا بما لا يطاق لانه يصح ان يتعلق به القدرة
الحادثة وان لم يتعلق بالفعل وكلام بعضهم على انه تكليف بما لا يطاق بناء
على عدم التعلق بالتعلق ويناسبه استدلال بعض المجوزين والكل
مجمعون على جواز التكليف به لعدم كونه تكليفا بما لا يطاق او لجوازه فمعنى

قوله وعن بعضهم ان تكليف اه ان بعضهم جعل هذا من التكليف بما لا يطاق
لا انه جعل التكليف الغير الجايز قوله تصوره انما يكون على سبيل التشبيه
وتوضيحه على ما سبق نقلا عن الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في
العقل اي ليس لنا سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل
منه صورة هي له في نفسه بخصوصه كما يحصل من الاجتماع بين السواد
والبياض صورة هي له في نفسه بخصوصه بخلاف الاجتماع بين السواد
والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المشابهة والتشبيه
او طريق النفي بان يعقل المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما
مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك
الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شيء نسبته
الى الله كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم
هو شريك له وههنا ينبغي ان ينبه ان القيل الثاني نسب الى
المعتزلة فتوجيهه سهل بان معناه ان هناك علما ليس له معلوم
مقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها
ثابتة عندهم في العدم ايضا قوله اصلا كخلق الاجسام اه يعني ان ما
امكن تحققه وتعلق قدرة العبد بالنظر الى ذاته على قسمين الاول
ما لا يكون من جنس ما يتعلق به قدرة العبد كخلق الاجسام

لام

فانها لا تتعلق بايجادها اصلا الثانى ما يكون من جنس ما تعلق به
لكن يكون من نوع او صنف لا تعلق به كالصعود الى السماء و
حمل الجبل قوله فانه يعني دليل عدم الورود في الآية قوله بدون اللازم
فاستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم فثبت نفي الجواز ايضا
قوله ولعل لهذه النكتة اراد بالنكتة السؤال الذي ذكره لبيان
دلالة الآية على عدم الجواز لكنه في بيان استحالة كل ما تعلق علم
الله او اخباره او اراد به عدم وقوعه واراد بالتقرير الآخر ما
ذكره في التلويح من ان ما اخبر الله بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع
والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فلا يمكن الاستدلال
بالآية على عدم الجواز قوله ليس من المنازع بل من ادنى المراتب
قوله واما على تقرير كثير من المحققين اي قرر كثير من محققي المجوزين
دليل تكليف من اخبر الله بعدم ايمانه بالايمان بحيث يدل على جواز
التكليف بالممتنع لذاته بل وقوعه قوله وذلك جمع بين النقيضين
لان تصديقه في الاخبار المذكور يستلزم عدم تصديقه فيه وما يستلزم
وجوده عدمه يكون محالا لذاته لكونه جمعا بين النقيضين وفي
المواقف تقرير آخر بيانه ان المكلف اذا كان مصدقا كان عالما بالتصديق
علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجد

في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيب
في الاخبار بانه لا يصدق فهذا الايمان المشتمل على ما ذكر يستلزم
الجمع بين التصديق والتكذيب في حال واحدة وانت خبير بابتناء
هذا التقرير على استلزام التصديق العلم به قوله واجاب بعضهم
وتحرير هذا الجواب عن الدليل بالتقرير المذكور آنفا هو ان التكليف
بالايمان الاجمالي اي بان كل ما جاء به الرسول حق وليس فيه التصديق
بانه لا يصدق بخصوصه تفصيلا فلا استحالة فيه لامكانه في ذاته
نعم الايمان التفصيلي لا يجب الا بما علم مجيئه به وعلم اي جهل بمجيئه
بانه لا يؤمن هم ولو سلم كان الايمان بعدم الايمان من المحال الذي علم
المكلف امتناعه والتكليف بمثل ذلك ساقط بالاتفاق وانما النزاع
فيما لم يعلم المكلف امتناعه وبهذا التحرير من المنع والتسليم يندفع النظر
الآتي على جواب هذا البعض ويرتفع عن غاية السقوط بل السقوط
ما ذكره بعده من جواب بعض آخر قوله ما ذهب اليه الاشاعرة
اعلم ان مذهب الاشاعرة انه لا يعلل انه لا يعلل افعاله بالاغراض
على السلب الكلي وهم وافقوا الحكماء في ان الفاعل لغرض مستكمل
به وخالفوهم في ان المختار لا يفعل الا لغرض فقالوا انه تعالى فاعل
بالاختيار لا لغرض وانما اوردوا بعض ادلتهم لنفي مذهب الخصم

ومرقد منع بناء على ما قالوا ان العالم كله محتاج
الى الصفات جديد الآن الا الصفات اذ الى ب
كان يحدث نسبا من الحصول بحر محتاج الى تكلف
بجنا ان حاصل بالفعل ونفي عليه ما بني
من الاحكام منه سلمه الله

يصدق انهم

الايجاب الكلي للدعوى بسلب العموم ومذهب المعتزلة انه يجب
ان يعلل كل واحد من افعاله بالغرض الراجع الى الغير بمعنى ان العقل
اوجب عليه تعالى ان لا يفعل الا لغرض راجع الى العبد لقبح الخلو عن الاغراض
ومذهب الحنفية والفقهاء ان افعاله تعالى معللة بالحكم والمصالح الراجعة
الى العباد بلا وجوب عليه عقلا بل باقتضاء كمال حكمته ان لا يفعل
بلا قصد غرض يكون ارجح عنده في نفسه او بالنسبة الى العبد فلا يرد
عليهم مثل تخليد الكافر في النار اذ لا يقولون بانحصار الغرض في
مصالح العباد ومنافعهم لجواز ان يكون حصول الشيء في نفسه غرضا
من تحصيله وكذا لا يلزم من كلامهم وجوب الداعي في ترجيح المختار سوى
الارادة لجواز حصول الغرض الواحد من الفعلين على السواء قوله
بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير يعني ان اللازم في الغرض كون وجوده اولى
من عدمه عند الفاعل سواء كان في نفسه او بالنسبة اليه او الى غيره
ولا يلزم اصلحيته بالنسبة اليه قوله لان ذلك معنى الغرض لانه امر خارج
عن الفعل يحصل تبعا له وبتوسطه بحيث يكون له مدخل في وجوده
قوله لانا نقول هذا الجواب ضعيف والحق ان مبنى الوجه الثامن ان
الغرض لا يمكن تحصيله ابتداء بلا توسط ما يفعل لاجله لا وجه له وان
في توسط الاسباب وفي ربطه تعالى ايجاد بعض الممكنات ببعض

لعدم ملائمته لما ادعى من عموم السلب تأمل منه سلمه

بحيث

بحيث يتوقف عليه حكما لا يعلمها الا هو قوله والحق وهما يجب ان يعلم انهم
اتفقوا على ان افعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح والاشاعرة اولوا
النصوص الدالة على التعليل ولكن من فرق بين الحكمة والعلة الغائية والغرض
بيناه في اول الكتاب قوله وشنعت المعتزلة لما قالوا بوجوب التعليل
بالغرض لزمهم ان يثبتوا الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا يظهر فيها
نفع للعبد فقالوا ان الغرض منها التعريض للثواب اي تمكين العبد منه
وقالوا ان التكليف حسن لاشتماله على مصلحة غير حاصلة بدونه وهي التعريض
وليس هذا كالجرح ثم التداوي وحسنه عام بالنسبة الى الكافر ايضا لوجود
فايدته فيه وتضرره به من سوء اختياره لا من نفس التكليف فلا مفسدة
فيه ناشئة منه وقالوا انه واجب لان في تركه ترك الزجر عن القبائح لمن
جعل جبلته على ميل القبائح وذلك قبيح قوله ولا خفاء ان لا افعال لها اقول
في التقرير عقده لان الظاهر ان قوله وبدلالة المعقول عطف على قوله بشهادة
الآيات وفي هذا العطف اشكال اذ كيف يصح ان يجعل تاثير الافعال معللا
بالمعطوف اعني دلالة المعقول مع ان دلالته صريحة على اثبات كون الغرض من
التكليف هو التعريض نعم يصح في المعطوف عليه اعني شهادة الآيات كما
صرح به الشارح بل الاولى ان يجعل المعقولان ابتداء دليلين آخرين
على كون الاستحقاق غرضا من التكليف وغاية ما يمكن ان يقال في تقرير

عبارة المتن والشرح ان المعتزلة ذهبت الى ان الغرض من التكليف هو التعريض للثواب لانه لا يحسن بدون الاستحقاق الحاصل بالافعال والتروك الحاصلتين بالتكليف المستلزم لان يكون التعريض غرضا وغاية اخيرة منه ويدل على ما ذكر المنقولان على طريق التوزيع بان يجعل المنقولان مؤيدين لحصول الاستحقاق عن الافعال والتروك ويجعل المعقولان مؤيدين لاستلزام التكليف التعريض قوله او التسمية والتلقين كما قال تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقى قوله ان بعض هذه المعانى اى البعض الاول هو المعنى الاول والثالث والرابع بل الكل ايضا لان الارشاد ايضا غير قابل للتعليق بالمشيئة الا ان يأول بالارشاد على طريق التعظيم والتبجيل باستقبال الملائكة والبعض الثانى هو المعنى الاول والبعض الثالث ما سوى الثالث ولفظة دون فى الموضعين قيد المنفى لا النفى والنفى منسحب على المقيد والقيد معا قوله بواسطة ضرب المثل لان نظم الآية الكريمة هكذا ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا يضل به ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين قوله ونحن نقول اى معنى ان المصير اى المعنى المذكور اولا لعدم التقابل حالا وجه لان هذا المعنى ايضا

يقابل الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه كما ذكر فى اول هذا البحث فالحق ان الهداية يستعمل فيه كما يستعمل فى الدلالة الموصلة بمعنى خلق الاهتداء لا بمعنى الدعوة وايضاح سُبُل الرَّشَد مع ايجاد العبد للاهتداء كما جعل النقض المذكور الذى ظهر عليه عدم التقابل لان بعض المواضع ناطق بطريق الحقيقة لمن القى السمع وهو شهيد قوله خلق قدرة الطاعة اى قال الشريف حمل الشيخ الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى لانه موافقة فى الطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل نحو الموافقة وقال الامام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها انتهى كلامه وانت خبير بما فى الشرحين وما فى تقرير الشريف لبيان المناسبة من رفع ما ذكره الامام فعليك بالتامل الصادق قوله مات حتف انفه الحتف الهلاك واضافته الى الانف لانهم زعموا ان من مات خرج روحه من انفه ومن ذبح او جرح فمن جراحته قوله ولهذا قيل قال بعض المعتزلة وعبارة التمهيد وقول غيره اى الكعبى من المعتزلة ان فى المقتول معنيين الخ قوله وزعم ابو الهذيل كذا ذكره السغناقى فى شرح التمهيد وفى الكفاية نسب هذا القول الى الكعبى قال وقال الكعبى لو لم يقتل لمات من ساعته باجله وقال غيره من المعتزلة المقتول مقطوع

عليه اجله ولو لم يقتل لعاش الى اجله فكان له اجلان قوله لمات البتة في
ذلك الوقت وهذا هو اجله لا اجل له سواه حتى قال لو لم يقتل لمات باجله
في وقت قتله وقال والمدة التي لم يعش اليها لم تكن اجلا له ولا مدة
عمره قوله وهذا يعود الى الاخير يعود اليه وانت تعلم انه لو قرر الاخير
هكذا او بالنسبة الى ما يجوز من تأخيره لولا اسباب الزيادة والنقصان
لما ورد ما ورد كما لا يخفى الملحمة هي الحرب الشديد العظيم قوله وكان الخلاف
لفظيا بناء على انهم لا يقولون ان معلوم الله تعالى في انتهاء عمره غير هذا بل
يقولون ان الله تعالى علم انه يقتل لا محالة وعلم انه لو لم يقتل لعاش
الى وقت كذا على اصل انه تعالى يعلم ما يكون ويعلم ان ما لا يكون كيف يكون لو كان
على نحو قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وان كان علم انهم لا يردون
ونحن لا ننكر هذا وانما ننكر كون ذلك مشكوكا مجهولا عنده كما يكون
ممن يجهل العواقب وهم يأبون هذا ايضا قوله واراد بالقيد ويمكن
ايضا ان يقال انه لم يرد به تفسير الرزق بل اراد نفي ما ادعى الخصم
من تخصيصه بالحلال الرخص بضم الراء وسكون الخاء ضد الغلاء قوله
فالمسعر هو الله كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها
اليه وقالوا اسعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله قوله قد يكون من
افعال العباد توليدا ومباشرة وقد يكون متولدا من فعل الله وهو

تعليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى قوله
وقد عرفت ما فيه اما على الاول فانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور
الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك فيبطل الاختيار واما ان
لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب واما على الثاني فلانه يمنع استحقاق الذم
عقلا على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق قوله فلا يكون مما نحن فيه
اذ اللطف الذي نحن فيه ليس من صنع العبد ومقدورا له ووجوبه
وجوب على الله تعالى لا على المكلف المراد بالضم الخطاء قوله على ما قالوا
حيث استدلوا من المشبه على الامر فقالوا والله امرنا بها قوله وفي انه
هل يجوز التفضل الخ اعلم ان في نقل المذاهب ههنا اضطرابا لا يكاد توفيقه
لان المذكور في المواقف هكذا الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا ابتداء
بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على الجواز هل يدوم العوض او يكون ذلك
مع امكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفا للحكمة السادس على
المنع هل يدوم العوض عوضا ابدا ليكون لطفا له ولغيره اذ يصير ذكر
الايلام عبرة له تزجره عن القبيح ففي ان المانعين من جواز التفضل
بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام لمجرد التعويض و
اعتبر آخرون ان يكون مع التعويض شيء آخر وهو ان يكون لطفا زاجرا
والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا

الالام بمجرد التفويض كالجبائي وابي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم
يجوزوا الالام الا بشرط التفويض واعتبار الغير بتلك الالام وكونها الطافا
في زجرها وعن غوايته وذهب عباد الضيمري الى جواز الالام لمحض الاعتبار
من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام لا يحسن لمجرد التفويض مع
القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التفويض
والمذكور في هذا الشرح مخالف لها كما لا يخفى قوله مزيه على المتفضل يعني
ان مذهبهم على ان العوض من الله يجب ان يكون زايدا بحيث يرضى
كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض قوله ام لا بد مع ذكره يعني ان
بمجرد العوض اذا وجد يجب ان يعتبر كون الالام الطافا في زجرها وعن
غوايته الا ان وجه الاول غير لازم لجواز الالام عند الضيمري لمحض
الاعتبار من غير تعويض كما علم هذا من قول الشارح عقيبه ام لا بد من
كلا الامرين قوله يربى عليه اي يزيد على ما يلحقه من الكد والتعب قوله
فان قيل نعم اي نعم يلزم ما ذكرته ونلتزمه ونقول انه الاصلح لعلمه بانهم
لو ردوا لعادوا فيلزمهم دخول النار فكان الاصلح ان لا يخرجوا من النار
لعدم الفايدة قوله ثم سلب العقول لعله اورده بلفظ ثم لانه الاولى
بان يكون اصلح واظهر قوله مع انه تنجيز مشقة اي مشقة التكليف
فلم لا يكون انقاذ من علم انه يعود لما نهى عنه اصلح مع انه تنجيز راحة

ولو ساعة قوله واما التسمية فغير الاسم والمسمى وقالت المعتزلة الاسم عين
التسمية وغير المسمى اما انه غير المسمى لوجوب المغايرة بين الدال والمدلول
واما انه عين التسمية فلانهم منعوا الكلام النفسي ولا كلام عندهم
الا ما يجري على اللسان من الاصوات المعتمدة على مقاطع مخصوصة
وعنوا بالتسمية ذكر الاسم وهو اجراء الاصوات المذكورة على
اللسان ولا شك في ان الحاصل منه انما هو نفس الاصوات
المقطعة القايمة بالمسمي اي المتكلم وليس هذا كالصفة والتوصيف
لان الصفة قايمة بالموصوف والتوصيف هو ذكر ما يدل على الصفة
قائم بالواصف وفعل له فان قيل هذا ينافي ما ذهبوا اليه من ان
التاثير غير الاثر قلنا هذا في الاثر الحاصل بالتوليد او الذي
يتصور تاخره عن التاثير وهاهنا يمتنع التاخر فالمغايرة
بينهما انما هي بمجرد الاعتبار وان كانت لا بحسب الوجود المحقق قوله
ويشكل هذا بمثل الاله لانه اسم مع انه يدل على معنى زايد على نفس
الذات قوله وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة
في الشرع قال الشريف وليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في
اللغات انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال قوله
فيجوز اي يجوز بالدلايل الدالة على اباحة الصدق لان اباحة الاخبار بثبوت

مدلول الصيغه من جهة اباحة الصدق **قوله** اى يجب ومنعه عن
الاقدام على ما لا ينبغى لان العقل ماخوذ من العقال وهو حبل يشد به
ركبة البعير **قوله** بل يجب ان لا يخلو فيلخص لك مما ذكر انه لا بد بعد نفى
ايهام ما لا يليق بكبريائه تعا من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف **قوله** فان الجمهور على انه علم اما علم جامد لا اشتقاق له وهو
المروى عن ابى ح والشافعى والغزالى واما انه علم مشتق وهو
لا ينافى العلميه ولا يقتضى الوصفيه وبالجملة المذاهب فى شان اسم
الجلالة خمسة آ انه اسم مسمى ذهب به اكثر المحققين ووصف مسمى
ذهب به السكاكى واسم غالب او وصف غالب الى حد العلمية ذهب به
الزمخشرى او وصف باق وصفيته ذهب به البعض **قوله**
فالموضوع له يكون هو الذات والوجه الملاحظ له فلا يقتضى جعله
الملاحظ ان يكون موضوعا له **قوله** كزيادة التفضيل او الشدة
قوله وعلى هذا يظهر معنى قوله عم ان الله وتر يحب الوتر ويلوح
للبال وجه آخر وهو انه سبحانه وتر يحب الوتر المنفرد عن العلائق
الدنيه الجسمانيه والمنقطع عن الكدورات الجسديه الظلمانيه
والمتوجه الى الحضرة الربوبيه والعزة الاحديه ليفوز بالحظ
الاوفر الاوفى من الانوار اللاهوتيه والقسط الاسلم الاسنى

ولا يخفى ... [illegible]

من الاسرار السبحانيه اللهم ترجيت من فاتحة التوحيد بارق
جنان فتح قلبى بلمعات بوارق الالهيات وتفاءلت من
خاتمة الاسماء باطلاق لسانى ختم عمرى بمن ايمان الموافات
بيمن الكلمات التامات

المقصد السادس فى السمعيات

اى فى الامور التى يتوقف عليها السمع كالنبوه او يتوقف هى على
السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان
والطاعه والكفر والمعصيه واما مباحث الامامه فليست
من العقايد الاصليه بل ذكرنا لدفع خرافات اهل البدع والاهواء
وصونا للائمه المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء
اعتقاد فيهم **قوله** واعترض الخ واجاب صاحب الفلوك بان المراد
بمن له كتاب ان يكون مامورا بالدعوة الى شريعة كتاب سواء نزل
عليه او على نبى آخر كانبياء بنى اسرائيل الى شريعة التورية و
كرسل عيسى عم الى شريعة انجيل حتى لو كان مامورا باجراء الشريعة
جبرا وقهرا كان من اولى العزم من الرسل **قوله** فقيل الخ الظاهر فى
العدول الى التفسير الخ بزيادة قيد اخر ويحتمل على الجواب ويراد
بنسخ الكتاب والشرع اليه ان يكون له شرع مجدد اما بنزول الكتاب
به حقيقة او حكما بنسخ بعض الاحكام السالفة فى الكتاب السابق

ان يحل م

المعترض خضر بك رحمه الله

واعترض بان اسمعيل عم من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي
البيضاوي والجواب ان مراد القاضي سلب الشرع الجديد المخالف
الاحكام مخالفة كثيرة كما بين الكتب الاربعة المشهورة لا سلب الشرع
الجديد مطلقا حتى ينافي نبوته بطريق نسخ بعض الاحكام السالفة قوله
لكونه تصرفا يعني ان الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات بسبب
كونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه والخوف الحاصل عند تركها بسبب كونه ترك
طاعة يزولان بالبعثة قوله والسياسات كالمعاملة مع اهل البيت
في المنازل ومعاملة الملك مع الرعايا في المدن قوله فلذا اي فلما في البعثة من
حكم ومصالح لا تحصى قوله فيجب اي يجب عند المعتزلة على الله وجوبا ناشيا
من الغير كالقبح العقلي مثلا ويجب عند الفلاسفة عن الله وجوبا ناشيا
من عند ذاته قوله والى هذا اي الى الوجوب عن الله لكونه سببا للخير العام
قوله كما في خلق الاغذية الى قوله فظهر مثال الضروب من الاستدلال قوله
وكخلق العقل وفي تغييره الاسلوب اشارة الى الاعتناء بشان خلق
العقل قوله كالصوم يحمد في يوم عرفة ويذم في يوم عيد قوله فظهر تفريع على
ما ذهب جمع من المتكلمين قوله فالحق يعني ان الحق هو ان الضروب المذكورة
جهات اللطف لا جهات الوجوب قوله بل الله تعالى يختص والتمثيل لقوله
تعالى يختص برحمته من يشاء الاية ايهام بالاقتباس قال الشريف وفي دلالة

حشه

هذه الاية على المطلوب نوع خفاء انتهى ووجهه انه لا يلزم من اعلميته تعالى بمحل
الرسالة عدم الاشتراط بالشرط والاستعداد بل يوهم الاشتراط بهما وفي
اقحام النوع لمحة الى جلية المطلوب بملاحظة السياق وشهادته قوله على الخلاعة
يقال غلام خليع بين الخلاعة بالفتح وهو الذي قد خلعه اهله فان جنى لم
يطلبوا بجنايته قوله واوباش البوش الجماعة من الناس المختلطين
يقال بوش بايش والاوباش جمع مقلوب منه قوله والجواب اي بعد
تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته
فتعاضده النبي وقد يستقل بها لكن بعد تجشم يوجب اتعاب النفس
وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فيتكفل
النبي بامرهم وتخلصهم عن التعب قوله ابتلاء للمكلفين اي ابتلاء لهم في
التعرض للثواب او العقاب فان النفس تابى عما لا يعلم مصلحته قوله
وتطويقا لنفوسهم يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت
له لاجلها لا لمجرد امتثال حكم مولاه بخلاف ما اذا تعبدت بما لا يعلم حكمته حيث
كان انقيادا ناتج امتثالا مجردا قوله اثبات العجز للشخص وجدانه عاجزا وفي
الصحاح اعجزت الرجل وجدته عاجزا انتهى استعير لاظهاره ثم اسند
مجازا الى السبب الا ان هذا المجاز يحتاج الى سبق الاستعارة اولا ففيه
تردد والانسب الاول لعارضها توحد المجاز في الكل قوله وانما يتعلق بالموصوف

دون المعدوم على قياس القادر خالف من عاجز عن القعود الموجود لا عن
القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض لا عبرة به اصلا
قوله و بما يقدر اى بما من شانه ان يقدر عليه لا بما يقدر عليه بالفعل
لان مذهب الاشاعرة ان الاستطاعة مع الفعل ويتفرع عليه ان الممنوع
من الفعل لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذى هو عاجز عن
الفعل كما صرح به الشارح فى الاعراض فى بحث القدرة ودل عليه ههنا
كلمة انما حتى ان عجز الزمن الخ قوله آه صدق ان يكون كذا اه اعلم ان الظاهر
عدم وجوب تعيين المعجزة فيكفى ان يقول آية آيتى خارق من الخوارق
حتى وقع فى كلام الآمدى ان عدم وجوب تعيين المعجزة متفق عليه قال
فاذا كان المعجز معينا فلا بد فى معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا
فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيه من المماثلة وقال القاضى لا حاجة اليها
وهو الحق لظهور المخالف فيما ادعاه فينبغى ان يحمل كلام الشرح عليه
بان يكون كذا كناية عن الخارق الكلى ما دام انه لا يحتاج الى التعيين
كما دل عليه كلمة هذه فى قوله هذه آيتى ولا الى ضم قوله ولا يأتى احد
قوله بمثلها فعلى هذا لا يكون اى على اشعار التحدى بالعهد بن لا
يكون معجزة نبى ماض مستمرة الى آن الدعوى ولا معاصر معجزة للغير
قوله والا اى ان انتفى الشيوع وكونه مظنة البعثة معا او احدهما قوله

بعد مثله بخلاف المقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا قوله على يد المتأله
دون المتنبى ولعل السر ان الله عز وعلا مستجمع للصفات الجلالية
والجمالية يضل من يشاء ويهدى من يشاء بخلاف النبى فانه لكونه مظهرا
لصفة الجمال مبعوث للهداية منعوت بالعناية فلا جرم امتنع ان
يظهر الخوارق فى يد المتنبى دون المتأله ومن ههنا نصوا بان الشيطان
اللعين لا يظهر للسالك فى صورة الانبياء عليهم قوله لا يفيد اليقين
بل الظن وانه لا يجدى فى المسائل اليقينية قوله مع انه ظاهر الاندفاع
اما اندفاع الاول فبمنع مساواة حكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد
لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد واما اندفاع
الثانى فبانا نلتزم ان الموجب للعلم هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله
وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون الخبر الواحد
موجبا له واما اندفاع الثالث فبانا ندعى العلم الضرورى الحاصل من
التواتر الواقع فى نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر
والعلم بحصول شرطه وضابطته على ما ادعيناه والفرق بينهما ان
حصول التواتر فى نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرايط
وافادته للعلم الضرورى بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ
لا سبيل الى العلم الضرورى بالبلاد النائية الماضية سوى التواتر

والانبياء

التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال
انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور وقوله لا يستحق الجواب
بناء على انه قدح في البديهيات قوله او مزاج خاص هو اقوى من امزجة
اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية او لكونه
ماهرا في السحر قوله او يستند الى بعض الملائكة لكونهم قادرين على افعال غريبة
فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس واما
عصمة الملائكة فانما علم بقول النبي ع م فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا قوله
في حيز المنع اذ لا يقبح عندكم من الله تعالى شيء قوله ظلوما غشوما بالغين المعجمة
بمعنى ظلوما اي متناهيا في الظلم وهذا كما يقال مررت برجل رجل اي كامل
في الرجولية قوله وترك الدفع اي ترك الدفع عن اتيان المعجزة قوله او بتمكينه
فلا بد ان لا يخلق الخارق على يد المتنبي وان يقدر غيره على معارضته
والا لكان تصديقا للكاذب وانه محال قوله ان كلامنا فيما حصل جواب
عن الثاني وقوله وان المتحدين الخ جواب عن الثالث بدفع الصور
المذكورة فيه اما دفع الاولى فلان من في قطر النبي وجانبه اذا عجز عن
المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه لان معجزة كل نبي من جنس ما
غلب على اهل زمانه واما دفع الصور الباقية فلان المتحدين عجزوا
اذ لو لم يعجزوا لاظهروا لانا نعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة

بلا تهاون الى اظهار معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التفوق
على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في نفسهم ومالهم واحتمال
المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في كلها
بالضرورة العادية ايضا قوله مع العلاوة المذكورة فيه جواب عن
الاحتمال الاول المذكور في الرابع واما الجواب عن الاحتمالات المذكورة الباقيه
فيه فهو قوله ورابعا الخ وحاصله ان المعجزة الظاهرة على يد المدعي
تدل دلالة قطعية عادية على تصديق المبلغ اياه وهذا كما ان حمرة الخجل
تفيد العلم الضروري بحصول الخجل مع جواز حصولها بدونه اما على القول
باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر واما على القول بالموجب فلانه
يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من
غير ان يحصل فيه الخجل قوله فلا يرد الاعتراض اي الاعتراض المذكور في
المواقف بان الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا ولهذا قال
سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني
السوء والاطلاع على بعضها لا يختص بالنبي وان مشاهدة الملك وسماع
كلامه لا يقولون بهما لان الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة
باجرام الافلاك ويسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا ويسمى بالملاء
الاعلى فلا تصور رؤيتهم ولا كلام لهم يسمع وتوضيح رد الاعتراض الاول ان

للنفوس القدسية بسبب صفائها لمعات تحصل بها جميع صور الكائنات
من عالم المجردات ولو في بعض الاوقات ولو سلم عدم حصولها قاطبة فالمراد
بالاطلاع الاطلاع على بعض ما لم تجر العادة به من غير سابقة تعلم وتعلم و
من غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي وتوضيح رد
الاعتراض الثاني ما ذكره الشارح بعيد هذا حاصله ان النفس في حالتي النوم
والمرض قد تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فيتسلط على القوى وتركب صورا
خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج
بالاحساس حال اليقظة والصحة فيدركها النفس وتشاهدها وتعتقد
انها وردت عليها من الخارج لا عتيادها بذلك فمثل يجوز مع انقياد النفس
بالقوة المتخيلة ليتجلى صور المجردات عين اليقين قوله وهذا لا ينافي اتحاد
النفوس بحسب النوع رد على المواقف حيث قال احالة ذلك على اختلاف
النفوس مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية
توجب الاشتراك في الاحكام والصفات وفي تقرير الشريف لحد الى رد
هذا الرد بان استناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب
بالذات قوله بدن فاسدة من قبيل التجوز العقلي اى فاسد اهلها قوله
على الاشفار جمع شفرة وهي طرف الاجفان التي تنبت عليها الاهداب
قوله والاخمص ما دخل من باطن القدم فلم يصب الارض قوله يعلمون

ذاك

ذاك اى يعلمون منفعة ما في البقاء ولا يعلمون المنفعة التي هي في محل الضرورة
واساس للمنافع كلها وهي البعثة قوله مصاقع الخطباء وهي جمع مصقع
وهي قوي القول والدهناء موضع ببلاد تميم يمد ويقصر والبطحاء هي
مكة قوله وفيه نظر ومورد النظر اما قوله وذهب النظام الخ ووجهه ما ذكر
في المواقف من الوجوه الدالة على ابطال الصرفة وحررناها فيما بعد في قوله
وقد يستدل واما قوله يعني انها لم تكن حاصلة لهم ووجهه ان الصرفة
انما تتصور بعد الحصول فالظاهر ما قاله الشريف ويحمل عليه كلام المواقف
وهو ان مذهب النظام على سلب الدواعي ومذهب المرتضى على سلب
العلوم بعد حصولها قوله وعن الثاني واجيب عن الثاني ايضا بانهم لم
يختلفوا في نزوله على محمد عم ولا في بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في
مجرد كونه من القران وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده قوله بعد صحة
الرواية اى لا نم صحتها لان اختلاف الصحابة في بعض سور القران مروي
بالآحاد المفيد للظن ومجموع القران منقول بالتواتر المفيد لليقين
الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه قوله وقد
يستدل كانه اشار بلفظة قد الى ضعفه بانه لا يقولون ان الاعجاز
بالصرفة يقينا بل يدعون الصرفة او كون القران معجزا او ايا ما كان
يحصل المطلوب اعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة

وبهذا التاويل اجاب صاحب المواقف عن الوجوه المورده عليهم الاول
الاجماع قبل هولاء القائلين بها على ان القران وعلى ما ذكروا لكون المعجز
هو الصرف لا القران الثانى لو سلبوا القدرة لعلموا ذلك من انفسهم
ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك بجريان العادة بحدوث الخوارق
الثالث جواز المعارضة بكلام صادر قبل الصرفة قوله وعليه لطلاوة
وهى بالضم الحسن والقبول والمغدق من اغدقت بالغين المعجمة
والدال المهملة اى صارت كثيرة الماء شبه القران بشجرة طيبة استحكم
اصولها بكثرة الماء واثمرت فروعها فى السماء وفيه تلميح الى ما نقل
عن ارباب السليقة فى وصف القران ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة
وان اسفله لمغدق وان اعلاه لمثمر وانه يعلو ولا يعلى وما هو بكلام البشر
والهزء بالسكون يهزء به والضحكة بالتسكين يضحك منه قوله على ما بين
فى علم الاعراب من ان ابقاء الالف فى التثنية لغة نحو قوله ان اباها ومن
ان ابقاء الالف مخصوص بلفظ هذا فانه زيد فيه النون فقط ولم يغير الالف
كما فعل مثله فى الذين حيث زيد فيه النون ولم يغير الياء وذلك لانه خولف
بين تثنية المعرب والمبنى فى كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبنى فى كلمة الذى
ومن ان ضمير الشان مقدر ولا باس بدخول اللام على خبر المبتداء
ومن ان كلمة ان بمعنى نعم فى الايتين وما بعد الا فى الاية الثانية فى موضع الرفع

بالابتدا

بالابتداء ومن ان الصابئون رفع على الابتداء وخبره محذوف اى الصابئون
كذلك ومن ان المقيمين فى الاية الثالثة نصب على المدح ان جعل يؤمنون
الخبر لا لكن او عطف على ما انزل اليك والمراد بهم الانبياء اى يؤمنون
بالكتب وبالانبياء قوله اولفوايد لا تحصى من المنوبة بسبب رجوعهم
اليهم والقاء فكره اليها فى ضمن التعلم ومن معرفة وجوه توجيهاتها
كالاشارة الى طريق التنزل لينزل الخصم عن انكاره درجة فدرجة
وكما ذكر فى الالهيات فى التنزيهات كالابتلاء وتطويع النفوس الابية
عن الانقياد فيما لا تعرف حكمته فى صورة التوقيف قوله من محاسن
الكلام من جهة ان التكرار يتضمن الفوايد منها زيادة التقرير و
المبالغة فى تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد
المعنى الواحد بعبارات مختلفة فى الايجاز والاطناب وهو احدى
شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور
كثيرة فيذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا او بعضها
تبعا ويعكس اخرى قوله وقد بين ذلك على التفصيل فى كتب التفسير
من ان قوله لا يسأل بناء على انهم يعرفون بسيماهم وذلك حين ما
يخرجون من قبورهم ويحشرون الى الموقف ذودا ذودا على اختلاف
مراتبهم واما قوله فوربك لنسئلنهم ونحوه فحين يحاسبون فى

المجع ومن ان قوله ولا طعام الا من غسلين اى غسالة اهل النار و
صديدهم في حق قوم وقوله ليس لهم طعام الا من ضريع اى يبيس
الشبرق وهو شوك ترعاه الابل ما دام رطبا في حق قوم آخر
او المراد طعامهم من جنس ما يكرهه الابل لمضرة لا الضريع بخصوصه قوله
نوع تغيير من اشباع او زيادة او نقصان قوله فالتطبيب اى غلب
ما ليس بشعر على شعر وقال ما علمناه الشعر قوله اى معاد وهو .
ملك الناكث ناقض العهد والقاسط الظالم والمارق الخارج عن
الدين زويت اى جمعت وقبضت الملك جمع مالك كسرى بفتح الكاف
وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملك الفرس ترى اى تزيد
الوطاء موضع القدم والمراد الاخذ ساخت قوايم فرسه اى
دخلت في الارض وغابت الخرود السقوط الاكاسرة جمع كسرى
النفوع الخروج الحنين الشوق والانين النوق جمع ناقة يقال در
الضرع باللبن درورا الجرباء من الجرب وهو معروف قوله اتعجب
حتى قال الراعي العجب من ذيب يكلمني بكلام الناس حين قال
الذيب للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي قوله
وسبح الحصى قال انس كنا عند رسول الله فاخذ كفا من حصى فسبحن
في يده حتى سمعنا التسبيح قوله ما سبق هو العمدة قال الامام في

الم

المطالب العالية ان اثبات النبوة بالمعجزة برهان اني واثباتها
بغيرها برهان لمي الاحلام جمع حلم هو العقل العدد بالضم الاسباب
الشكيمة في الاصل هي الحديدة المعترضة في فم الفرس يقال فلان
شديد الشكيمة اذا كان قوي النفس ابيا وفلان ليس له شكيمة
اذا كان بخلاف ذلك الاخماد الاسكان الشرارة جمع شرار وهو ما
يطار من النار قوله ظهر احوج ما كان اى ظهر في زمان احتياج كون
الناس الى من يهديهم وئد النبات سترها ودفنها في الارض
ومنه قوله تعالى واذا الموؤدة سئلت باي ذنب قتلت حيارى
جمع حيران اى النصارى متحيرون فيمن ليس مطابا بوالد ولد
منه عيسى عم ولا مولود يولد من غيره فقوله ولا مولود من قبيل
عطف الصفات الاخبية جمع الخباء هو من وبر او صوف ولا يكون
من شعر وهو على عمودين او ثلثة وما فوق ذلك فهو بيت الخبال
الف د قوله ولا مثل موسى يعني ان مصداق قوله من بني اخوتهم وقوله
مثلك ليس الا نبينا محمد عليه السلام هاجر اسم امرءة بلد اسمعيل عم قوله
الالى اى سبب وجودي هو الله ولا اطلاق الاب عليه تع بالمعنى المذكور
سائغ في تلك الشريعة يدينهم اى يعطيهم الدين ويوقفهم اى يجعلهم
واقفين على الشر والبر الناموس صاحب السر يقال نمت السر

اى كتبه وتسمى الملك الذى يأتى بالوحى ثم اطلق اسمه على تحمل من الوحى
اللد وشدة الخصومه قوله فلبطلان النسخ مطلق اشارة الى الفرق
بين الاول والثانى قوله فبداء بالمد الندم قوله او الابد واجب حينئذ وبانه حين
وتحقيقه ان قوله صم ابدا دل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان
الى الابد واجب فى الجمله من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم
يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل
رمضان فان جميع الرمضانات داخله فى هذا الخطاب واذا مات
انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نسخا لتعلق الوجوب بشئ من
الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان
الواجب غير زمان الوجوب فقيد الاول بالابد دون الثانى هكذا
ذكره الشارح التحرير فى بعض كتبه قوله الى الاصل الذى مهدنا من
رجوع القيد الى النفى والنفى الى القيد قوله مثل تمسكوا بالسبت
ابدا وهذه شريعة موبدة ما دامت السموات والارض وفى
المواقف النص المنقول عن موسى عم هكذا تمسكوا بالسبت ما دامت
السموات والارض وتوجيه دلالته على تابيد شريعة انه اذا ثبت دوام
السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه فى ساير احكامه اذ لا قايل بالفصل
بل نقول المراد بدوامه دوام اليهوديه كما يتبادر اليه الفهم قوله ولو اظهروه

لاشتهر ولم يشتهر بل قد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندى لليهود بخت
نصر روى انه لما استولى على بنى اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم
الى ارض بابل واحرق اسفار التوريه حتى لم يبق منهم من يحفظ
التوريه وزعموا ان الله الهم عزيرا التوريه بعد خلاصه من اسر
بخت نصر وروى احبارهم ان عزيرا كتب ذكره فى آخر عمره وعند
حضور اجله دفعه الى تلميذ له ليقرءه على بنى اسرائيل فاخذوا
التوريه عن ذلك التلميذ وبقول الواحد لا يثبت التواتر وزعم
بعضهم ان التلميذ قد زاد فيها شيئا وحذف شيئا الوسط ذكره
الافضل قوله على الله ولا فخر اى انا اكرمهم عند الله ولا افتخر بهذه
الكرامة افتخارا يفضى الى العجب الحجر بكسر الحاء الجانب الزخارف
جمع زخرف وهو الذهب ثم شبه به كل عوه مزور الصياح الصوت
النباح صوت الكلب العير بالكسر الابل التى تحمل الميرة والمراد
ههنا نوق من سافر من العرش قوله لا يصلح حجه فيجب ان يحمل على
ان معناه ما فقد جسده عن الروح بل كان المعراج للروح والجسد
جميعا قوله التى دونها فاذا لم يستحق الادنى لم يستحق الاعلى قوله
فى ابرهيم ويعقوب مع قوله وفى يوسف رد عليه بانه لا يدل على ان
غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا قوله وانهم عندنا

لمن المصطفين الاخيار فان قلت الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل
قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم
المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق قلت الضمير في قوله فمنهم راجع
الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى قوله من هذه
الوجوه التي اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قوله ولا
طبع من الامور الطبيعية كالاكل والشرب وغيرهما قوله ما نقل احاد مردود
لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء قوله او المراد
ما وقع لهما عليهما انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث وليس ذلك
كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقصته ان حواء حين وقت ثقل
حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما
ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما
خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوت الله ان يجعله
انسانا مثلك ومثل آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى
بينهما لادم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا ولدا سويا لنكونن من الشاكرين
فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال
عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسميته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك
قوله جعلها من جنسها لانه خلقها منه قوله والضمير في يشركون على هذا التاويل

لهما ولا عقابهما قوله ان الاول على سبيل الفرض فيكون على طريقة برهان
التخلف ارشادا للصحابة وحاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما
يزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل قوله كان في مقام النظر ولم
يعتقده وكان كذبا صادرا قبل البعثة قوله ما دل عليه الكلام اي لولا ان
راى برهان ربه لهم به فلم يثبت الهم والقصد حتى يكون ذنبا وليس التقدير
لولا ان راى برهان ربه لخالطها حتى يثبت الهم والقصد بالزنا قوله من غير
ان ينعى عليه اي يظهره والنعي خبر الموت فكانه خبر الزلة خبر الموت قوله
كان خطا وما صدر عنه من الاقوال محمول على التواضع قوله ولا يتم الا به فكان
واجبا لكونه مقدمة للواجب قوله تعالى فاخاف بهارون ولذا قال ولا تاخذ بلحيتي
ولا براسي كما نقل تعالى عنه قوله وتقرير الملكين تمثيل رد على ما في المواقف
من ان قوما تسوروا قصره للايقاع به فلما راوه متيقظا اخترعوا احكام
الخصومة ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة قوله
بقوله او عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد بالعشي اي بعد الظهر
الصافنات جمع صافن من الخيل الذي يقوم على ثلث قوايم ويقيم
الاخرى على طرف الحافر وهو من الصفات المحمودة في الخيل لا يكاد يكون
الا في العراب الخلص الجياد جمع جواد او جود وهو الذي يسرع في
جريه العتق الجرح تخيله اي تفقده فراعه من الروع بالفتح وهو الفزع

اى ما افزعه او بمعنى ما اعجبه وما نافيه قوله على ما قال عم اعقلها وتوكل
اى شد الناقة وتوكل قوله واظهار الامكان لخ يعنى ان الاحتراز عن لذات
الدنيا مع القدرة عليها بالا تمكن عادة فطلب الملك العظيم فى الدنيا
مع الاشتغال بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك ليعلم الناس ان
زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى قوله وقع ذلك اى قيام الغير مقام
قوله لا ينبغى للناس لعدم تمكنهم اياه عادة قوله لن نضيق عليه
وح يكون نقدر مشتقا من القدر لا من القدرة قوله اى فى ترك الصبر
لا فى ارتكاب الذنب التلهف الحزن والحسرة قوله الى قوله ولولا كتاب
الاية روى ان النبى عم اتى يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس
عمه ابى طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل وعقيل ابن عمه ح
الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رضه
كذبوك واخرجوك فاضرب اعناقهم فان هولاء ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك
عن الفداء فاخذ النبى عم برأى ابى بكر وكان ذلك هو الراى عنده فتح
عليهم حتى نزل قوله ولولا كتاب الاية اى لولا حكم الله سبق فى اللوح
المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطاء لمسكم قوله وهو له عبس وتولى
ان جاءه اى اعرض النبى لان جاءه الاعمى قوله وكذا ميلان القلب يعنى
ان ما قال ان النبى عم اجتهادا حين رأها ما يجب صيانة النبى عم عن مثله

وان صح ميل القلب غير مقدور قوله لا قاطع فيها نفيا ولا اثباتا اما عدم
القطع نفيا فيما ثبت عليه سابقا فى الشرح بقوله وحصول المطامن بهذه
الوجوه محل بحث ويؤيده قول الآمدى لا يخفى بعد التاويلات المذكورة
فى اخذ موسى عم براس اخيه وخروجها عن مذاق العقل واما عدم
القطع اثباتا فيها اجاب عن ادلة المثبتين بها مع قيام الاحتمال العقلى
اذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه مح لذاته وظهور المعجزة
على يده لا دليل فيه على عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يشرح ذلك الى التقعه
الامكان ولا يجترء على الانبياء باطلاق اللسان قوله على جميع الشرايط
فى حق راويه من الاسلام والعقل والعدالة والضبط قوله ويحتمل ايضا
مخالفة الواقع سيما اذا اشتمل على اختلاف روايه حيث وقع فى روايه بدل
مائة الف مائتا الف قوله لا يوصفون بالذكورة والانوثة اذ لم يرد نقل
ولا دل عليه عقل قوله ولا قاطع فى احد الجانبين اى لا قاطع فى احد الجانبين
فى تينك المسئلتين الا ان الانصاف تخصيص عدم القطع بالمسئلة الاولى
كما فى المواقف لان وجوه ادلة التفصيل لو سلم ان كل واحد منها يفيد
للطلب والتخيير لكن ضم بعضها الى بعض يفيد اليقين قوله بقوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد ولفظة لا زايدة اى ما منعك عن ان تسجد ويجوز
ان لا تكون زايدة بل يكون قرينة للمجاز فى منعك وبيان ذلك ان بين

المانع الصارف عن الفعل وبين الداعي الى ترك تعلقا معتبرا سوا ان الداعي
الى الترك يستلزم كونه صارفا عن الفعل مجاز ان يستعمل منعك بمعنى
دعاك ويكون الجار المحذوف ح كلمة الى اى ما دعاك الى ان لا تسجد قوله في ان
استحلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح او صفات يلايم الاستحلاف
وهذان المعنيان وان لم يصرحوا بهما لكنهما لازما مقالتهم والصدق كما يتطرق
الى الكلام باعتبار منطوقه يتطرق اليه بعرض ما يلزم مدلوله من الاخبار قوله
وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة فان قلت ما وجهما بعد ان انزلا التعليم
السحر ابتلاء من الله للناس وتميزا بينه وبين المعجزة كما قال ائمة التفسير
قلت لعل وجهها تعميم التعليم وترك التيقظ في تمييز من تعلمه ليتوقاه عمن
تعلمه ليعمل به قوله فضلا عن كفر اشارة الى ما قاله الفاضل البيضاوي من ان
ما روى انهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرءة يقال لها
زهرة فحملتهما على المعاصي والشرك ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما
فمحكي عن اليهود ثم قال ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوي
البصاير انتهى كلامه ولعله رمز الى ان الشهوة بحال لو ركبت في واحد
من اهل السماء ملك مقرب معصوم مؤيد بمعصوم آخر مثله ينبهه على
الامر اذا خفي ويذكره اذا اخطا او نسي لدعتها الى التعرض للشهوات
واستجرتها الى ارتكاب المعاصي والسيئات وانزلها من المقام

العا

العالي الكريم الى منزل الهوان الشديد والبلاء العظيم وبيان لان
تعلم العلم الشريف وذكر الله العظيم الشان واجراء اسمه الاعظم
على القلب واللسان من الجلال بمكان لو تصدت كذلك واحدة من اهل
الارض ناقصة العقل والدين لعلت مكانتها ببركته فتباركت
اعلى العلى وسما مكانها ومكانتها صارت من الارض الى السماء
فعلى كل عاقل ان يبصر كلية اموره ولا يغتر بكماله ولا يقصر في ازالة
قصوره فلكم من علي هوى باتباع الهوى في اسفل سافلين ولكم
من دني علا باقتناء العلم واقتداء الهدى الى اعلى عليين والله
اعلم بحقيقة الحال قوله فانه يشعر بعدم التفضيل الآن يا قول الكثير بالكل
او يقال لا يلزم من عدم تفضيل جنس البشر عدم تفضيل بعض
افراده قوله كيف اى كيف يوجب التكريم التفضيل قوله والجواب
ان جميع ذلك الخ وايضا تعارض بقوله ع في حق البشر في مقعد
صدق عند مليك مقتدر وبقول الرسول حكاية عن الله تعالى
انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون
الله عنده كما يشهد به الذوق السليم قوله وانما التعليم من الله
فاسناده الى جبرئيل ع م من باب المجاز العقلي قوله اى مع
انهم اقرب لان القياس في مثل الترقي من الادنى الى الاعلى قوله

والجواب ان مبنى ذلك وايضا النزاع من المتكلمين في الافضليه بمعنى كثره الثوا
الانهماك في امر الجدّ واللجاج فيه الطرف العين نهاوند اسم مكان في
عراق العجم بينه وبين مدينه مبلغ خمسمائة فراسخ فصاعدا اوسعتهم سبا
وذادوا بالابل اى كثرتهم شتما وساقوا الابل واراد البا اما بطريق التضمين
اى ساقوا ذاهبين بالابل واما زايده للتاكيد ومورد المثل ان بعضا من الطايفه
غار على بعض آخر ونهب مالهم واحد من بقي في الموضع سبّ الناهبين
وقال واحد آخر منهم اوسعتهم سبا يعني انهم فازوا فوزا عظيما ولا يجدي
سبّك بطايل قوله فيما روى عن ابراهيم بن ادهم ويريك صحة هذا المروى
قال الشارح التجريد في معنى مشاهده الملك على طريقة الحكماء مجيبا عن كلام
المواقف في بحث المعجزة فليرجع اليه قوله في جعل الغيب للعموم لان عموم السلب
ح بالنظر الى الغيب دون احد فلا ينافي قوله او يكون الكلام لسلب
العموم بلفظه او كما هى الواقعه في اكثر النسخ والمناسبه لعبارة المتن
قوله وانما اختلفوا في الحكم قال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال
الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما
يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره
الآمدي تكوعت يده اى شلّت قوله بطريق الوجود بعد الفناء واما
من قال بتفرق اجزاء الاجساد وخروجها عن الانتفاع فلا يفتقر الى المعادة

المعدوم
وبه يندفع ما يقال من ان القول بامتناع الاعادة ينافي حشر الاجساد ورد
الارواح على ما اخبر به الصادق الامين فكيف يقول به من صدقه فيه وادان
بدينه كابي الحسن الاشعري ووجه الاندفاع انه لا منافاة لانه لم يقل بانعدام
الاجساد بل بتفرقها واولوا بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى
ويؤيده قصة ابراهيم عم قوله وعلى هذا اى على انه لا اثر للاوقات
فيما هو بالذات قوله ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم في زمان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع
وجوده مطلقا قوله وقريب من هذا اى قريب من الدليل الالزامي
ما يقال ان الوجود الاول ان افاد المعدوم الممكن زيادة استعداد
لقبول الوجود فقد صار قابليته له بها اقرب وان لم يفده فلا
انقص عما هو عليه بالذات من قابليه الوجود وشبهه ان يكون
الشق الاول حقا ومرادا بقوله تعالى وهو اهون الآن الاقرب
ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما تفتت
من المواد الى ما كانت عليه من الصور على ما هو مذهب الاشعري
كما اشعرنا به سابقا وح لا يصلح الآية الكريمة تاييدا للدليل الالزامي
ثم اورد الشارح على كل من محملي الآية بان معنى الاهونيه على الله تعالى
في الاعادة ماذا واجاب بانها بالنظر الى القابل فكانه اعرض عن قوله

واعاده على الفاعل اهون في بيان المجمل الاول لكنك خبير بان هذا
الجواب مناسب باصل الحكماء والذي يناسب باصل الاشعري
ما ذكر في المواقف من توجيه الآية وهو ان الاهونية بالقياس الى
القدرة الحادثة التي يتفاوت مقدوراتها بالقياس اليها
فالاهونية ههنا ذكرت على طريقة التمثيل كما اشير اليها في
آية اخرى بقوله تعالى وله المثل الاعلى ويمكن حمل الاعادة التي
جعلت اهون على اعادة المعدوم اقرب قوله لا يقال مورده
الدليل الالزامي وقوله ثم امكان الوجود الخ اشارة الى رد العلاوة
قوله ورد بالمنع يعني ان دعوى الضرورة والتصلف بها في حكم خالفه
جمهور العقلاء غير مسموعة قوله ورد بمنع ذلك قيل وايضا لم لا يجوز التميز
في الحالين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصة بحالها في الحالين
فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا
لو تم هذا الدليل لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم
تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان
ذلك البقاء نعم لو اريد باعادة المعدوم بعينه اعادته مع جميع لوازمه
وعوارضه المشخصة وغيرها لتم الدليل لكن المتنازع فيه اعادته
مع عوارضه المشخصة لا غير قوله وتخلل العدم وتسمية التخلل الى

العدم مجازية والتخلل في الحقيقة لزمان العدم قوله وجعل صاحب
المواقف الخ اقول لا بأس بهذا التصرف لان المقصود التنبيه ضرورة
مقدمة على ضرورية الدعوى وقد فعل صاحب المواقف مثل هذا في بحث
التوليد وتعوده حيث قال والمعتزلة القائلون باسناد المتولدات
الى العباد ادعوا الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع
اليها بحسب قصده وارادته وليس هذا الاندفاع مباشرا بالاتفاق
فهو بواسطة ما باشره من الدفع انتهى كلامه والآمدي جعل اندفاع
الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه الاستدلال لا انه
قوله حتى ان من زعم يحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته
وكان التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض
المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير
من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ
وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من
المشخصات قوله ولو سلم اي لو سلم كون الوقت من المشخصات
فيلزم ان يكون ما توحد في الوقت الاول مبتدا لو لم يكن الوقت ايضا
معادا او لم يكن ما وجد في الوقت الاول مسبوقا بحدوث آخر وح
يكون الوجود الثاني هو الاول بعينه من حيث الذات والعوارض المشخصة

لكن هناك عوارض غير مشخصه بها تميز الاول من الثاني فباعتبار
بعضها يصدق على الموجود بذلك الوجود انه مبتدا او باعتبار بعض آخر انه
معاد نعم لو جعل المنازع اعادة المعدوم بجميع عوارضه مطلقا لتم هذا
الدليل ايضا قوله يمكن ان يدفع ما يقال الخ وجه الدفع منع عدم المغايرة
سوى القبليه والبعديه لجواز المغايرة غير ذلك من العوارض
التي لا مدخل لها في التشخص ورد بانه لو اعيد الزمان بعينه لكان
المبتدء متقدما على المعاد ضروره تخلل العدم بينهما وذلك يعلم
لا تجامع فيه المتقدم المتاخر ولا تصور ذلك الا في الزمان فيكون
كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا
ان التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زايد عليها كما في اجزاء
الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات
غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض
آخر منها فالحق في دفع ما يقال ان الزمان عند القائلين باعادة المعدوم
ليس امرا موجودا فلا يتصور اعادته في نفسه كما لم يتصور اعادة
في مشخصات غيره قوله لجاز وقوع متشخصين بعني وقوعهما على سبيل
البدل لان وقوعهما مجتمعين ظاهر الاستحالة فيلزم ههنا عدم
الفرق بين مبتدئين يوجد كل منهما بدلا عن الآخر كما لزم هناك عدم

الفرق بين مبتدء ومعاد يوجد ان على سبيل البدل قوله لا تعلق
لهذا اي لما ذكروه من المحال وهو لزوم الاثنينية بدون الامتياز
بين ذينك الاثنين قوله فيمتنع الحكم عليه بصحة العود فلا يصح عوده
والا لكان الحكم عليه بصحة العود صحيحا اعترض عليه بان امتناع الفعل
من الحكم عليه بصحة العود لكونه لا هوية له يتصور بها الحكم عليها لا يستلزم
امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصور متصورا
ويحكم عليه شي من الاحكام واعترض ايضا بان قولكم يمتنع الحكم
عليه فلا يخ اما ان يكون هذا الحكم صحيحا اولا فان كان الاول فقد
صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع
الحكم عليه بصحة الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا فيكون نقيضه
وهو قولنا يصح الحكم عليه بصحة العود صحيحا وهو المط اجيب
بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم
قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم
على الحكم بصحة العود على المعدوم ورد بان مآل قولكم لا يصح الحكم على
المعدوم بصحة العود الى ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود ولا اقل
من انه يستلزمه فيرد دفعه ونسوق الكلام الخ قوله وبالجمله توضيح
هذا المحصل ان صح عود المعدوم باعتباره في نفسه لا باعتبار انه

نفي محض فلا شك ان كونه نفيا محضا لا ينافي امكان وجوده وصحته
ابتداء فكذا لا ينافي امكان وجوده وصحته ثانيا وهذا معنى العود قوله
بحيث يقطع كل من يراه وما يشهد به النصوص من كون اهل الجنة
جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل أحد لا ينافيه لكونه في
وقت آخر قوله وذهبت الفلاسفة اي الالهيون قوله
الى ان النفس جوهر مجرد وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب
والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد
فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد
من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا قوله بل ربما
يؤيده فالقول بالمعاد الروحاني والجسماني معا جمع بين الحكمة
والشريعة كما قال الامام الرازي لان العقل دل على ان سعادة
الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك
المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير
ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه
الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء
هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر
هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت

واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت
الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة
في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات قوله
فاثبات الحشر من ضروريات الدين فمن اراد تاويل الآيات
بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات
الدين قوله والجواب انا نعني بالخذلان قال صدر الشريعة في الاية
في تعديل الميزان ههنا سؤال وهو ان الاجزاء التي في حال الحيوة من اللحم
وغيره اشياء غير نافعة والجسد الذي يخلد كيف يكون ذلك عن م
البدن الذي يتطرق اليه الخلل فكون الشخص المبعوث عين هذا الشخص
ينافي الخلود ثم اجاب بان بقاء الشيء وفنائه بابقاء الله تعالى وافنائه
باي طريق شاء فكونه لحما او شحما لا يوجب ان يفنى بل ان ابقاه الله
تعالى يبقى وقال سمعت عن جدي واستاذي برهان الشريعة ناقلا
عن بعض اكابر الدين ان الله تعالى القى على الذهب بعض صفاته
والذي نشاهد من العزة والبقاء اثر ذلك فلا نستبعد مثل
هذا في السعداء فيصير ابدانهم كالارواح لطافة ونقاء فلا يتطرق
اليها الفناء واما الاشقياء فقال تعالى فيهم كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها قوله واجزاء اصلية اعلم ان الاجزاء الاصلية هي الجواهر

الفردة التي لا تقوم الحيوة باقل منها عادة وهذا على راى الاشاعرة حيث
نفوا البنية وجوزوا الحيوة بجوهر واحد واما عند المعتزلة فالاجزاء
الاصلية عبارة عن البنية وهى عندهم عبارة عن مجموع جواهر
فردة تقوم بها تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة باقل منها قوله
ان قوله تعالى فلا تعلم نفس الاية معنى الاية الاولى فلا تعلم نفس لا ملك مقرب
ولا نبى مرسل ما اخفى لهم من قرة اعين مما تقربه عيونهم من منزلة الارواح
ومعنى الاية الثانية للذين احسنوا المنزلة الحسنى للارواح وما يزيد
على المثوبة تفضلا ومعنى الثالثة ورضاء من الله اعظم كل شئ لانه من المنزلة
العليا قوله ظواهرها مشعرة وفى الاشعار اشعار باحتمال حمل الاحاديث
على التمثيل قوله سحق من الكفرة اى سحق بتدء ملاء من الكفرة قوله
على ما يراه النظام قيد التراخى المنفى لا قيد النفى كما ان قوله على ما يراه
الفلاسفة قيد الدوام المنفى لا قيد النفى قوله وانه لا بد من الاتصاف
بالمعنى المشتق عنه فان قلت هذا يستلزم ان يكون اسم الفاعل
حقيقة فى الحال كما هو المفهوم من قوله مجازا فى الاستقبال فيدخل
زمان الحال فى مفهومه قلت بل يعتبر فى مفهومه قيدا وشرطا لا جزء
وشطرا وهذا لا ينافى توقف تمام المعنى عليه كما فى توقف مفهوم
العمى على البصر الخارج عنه قوله تاما ان نمنع الاعادة على التقرير الاول

المبدء لكل سعادة وكرامة والمؤدى الى
وصول الارواح بما يغور به ح

للوجه الاول او تلبيس المعاد بالمثل على التقرير الثانى قوله لانا نقول على تقديرها
وكان الشريف لم يرض هذا الجواب حيث قال وانت خبير بان هذا دليل لمن
ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما فى الحال فقط تامل وكن الحاكم الفيصل
قوله مرزبان وفى الصحاح الارزبة بتشديد الباء التى يكسر بها المدر
فان قلتها بالميم خففت وقلت المرزبة قوله فان قيل يجوز الخ مورده قول
المستدل لو كان لكان لهم الخ ومراده منع هذه الملازمة قوله ان اثبات
الواحد يعنى ان اثبات الواحد المقابل لا ثوبهم فى الجنة على المتبادر من بناء المرة
لا ينفى وجود الثانى فى الدنيا وان اثبات الاثنين على ارادة الواحد بالجنس المتحقق
المقابل للجنس الموهوم فى الجنة لا ينفى وجود الثالث ثم ان التعليق باحد المحالين
كاف فى المبالغة فلا يقتضى ما ذكر ان علق الخ بالموتتين قوله واعترافا بالذنوب
فلم يذكر الاحياء فى الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم فى احياء الدنيا
لانها دار غرور وشرور لا دار تنبه وسرور قوله وشكل الخ ويدفع بما
ذكره الشارح آنفا فى الجواب اجمالا وتفصيلا وخصص ما اتفقوا عليه غير
جواب المنكر والنكير قوله والارض ولم يذكر دليلها المشار اليه بقوله تعالى يومئذ
تحدث اخبارها قوله وشامين هو الشجر الذى يكون اللسان فيه قوله
وانكره بعض المعتزلة اى انكر امكانه بعضهم فلا ينافى قول صاحب المواقف فانكره
المعتزلة عن آخرهم لان مراده انكر وقوعه الان منهم من احاله عقلا ومنهم من

جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر ويحتمل ان يحمل كلام الشارح
على الرد على عبارة المواقف والتوجه التوجيه قوله بل ربما لا يقتضي
الشقاوة اصلا لما ذكره في التفصيل من ان النفوس السليمة
التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا يبقى
في سعة من رحمة الله بلا عقوبة لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء
اشتياقها اليها كغير الكاملين عندنا قوله فيكون من حملة الحمر
الكثير قد يقال بل الغلبة للكفرة والفجرة كما يشهد به ما نقلنا بعده
عن المواقف الآن يراد الكثرة المعنوية لا الصورية وبالجملة يبقى
شئ بين كلامي النحريرين قوله الاول ان الزام الشاق الخ وفي المواقف
ما ذكره المعتزلة من ان التكليف والزام المشاق تعريض للثواب
معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف
لم يستحقا عذابا ومن اين لكم ان التعريض للثواب اكثر من التعريض
للعذاب بل نقول ان الثاني اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة
واذا لم يكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة لان يكون
غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتي بالافعال على وجهها
قوله لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه اى بوجه المشقة وفي المواقف
ان التعريض للثواب يمكن بدون المشاق اذ ليس الثواب على قدرها

وعوضا منها ويالها الا يرى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب
ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصيام وكذا الكلمة
المتضمنة لانجاء نبي من يد ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير او دفع
شر عام وما روى ان افضل العبادات احمزها اى اشقها فذلك عند
التساوي في المصالح واذا امكن التعريض المذكور بدون المشاق كان التكليف
بها عاريا عن الغرض قوله وهو لا يستلزم الوجوب فلم يستلزم عدم الوجوب
مع الوقوع خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول
استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرته كذا ذكره
الشريف قوله بعد الاتفاق متعلق بما بعده من قوله اختلفوا وقوله
ويستحق العذاب عطف على قوله يستحق الثواب قوله يحسن التفضل
بالمنافع الا يرى ان السلطان اذا امر بزبال واعطاه من المال ما لا يدخل
تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له
عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له
ومكرما اياه فامر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء
ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية قوله واهل النار جواب قوله وعقاب
اهل النار الا اخترام من اخترمهم الدهر اى اقتطعهم واستأصلهم قوله
قواعد فلسفية بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحيوة غير مسلم

عند من قال بالقادر المختار اذ يجوز ان يخلق الحيوة دايما او يخلق في الخلق
قوة لا يحترق معها بنيته بالنار مع كونه متاذيا بها كما خلقها في السمندر
مع عدم التاذي بها قوله وهذا الفرق خرق للاجماع بل هو مخالف لما علم من
الدين بالضرورة اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم
بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد
بذل المجهود وفيهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم
ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد
قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري هكذا قرر في المواقف
وفيه اشارة الى الرد على القاضي البيضاوي حيث قال في الطوالع و
يرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى من فضله ولطفه
وقال الشارح الاصفهاني قال الجاحظ والعنبري انه معذور اعلم ان البالغ
في الاجتهاد اما ان يصير واصلا او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال
ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد للكفر واما جاهل جهلا مركبا
وكلاهما مقصران في الاجتهاد انتهى كلامه وانت تفهم مما تلي عليك ان
راي الجاحظ هو ان البالغ في الاجتهاد معذور فلا يعاقب شاكا كان
او غير شاك بل معتقدا بخلاف الواقع وراي القاضي هو رجاء العفو في حق
الشاك الا ان الفاضل الاصفهاني زاد نغمة في الطنبور حيث حكم عليه

بالنجاة فلكم بين الراجي والحاكم على الجاني بالناجي قوله على ما ورد في الحديث
حيث اخبر النبي عم انه رأى في رؤياه ابرهيم الخليل عم في الجنة وحوله اولاد
الناس قالوا يا رسول الله واولاد المشركين قال عم واولاد المشركين
رواه البخاري واجاب بان المرئي في المنام كان في النشاة البرزخية
ولا يلزم ان يكونوا في النشاة الجنانية كذلك قوله ونحو ذلك وهو قوله تع
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وولد الكافر لم يتوجه اليه وبعثة
التكليف
الرسل فلا يكون من اهل النار واجاب بان المراد من العذاب
في الاية عذاب الاستيصال في الدنيا ولا يلزم منه نفي عذاب
الآخرة ولئن سلم فلا يلزم ان يكون من اهل الجنة لجواز ان يكونوا
في الاعراف وتوقف فيه طايفة وهو الظ قوله انتحشوا اي افترقوا
الحمم الرماد الحميل ما يحمله السيل من الغثاء قوله مغيا بغاية رؤية
الوعيد ولا ينافيه قوله خالدين فيها ابدا اذ المراد ح ماكثين مكثا
طويلا قوله فخارج عن قانون التوجيه لان الاحتمال يكفي المانع ويضر
المستدل قوله على ان في جعله لمطلق المكث وهذا لا ينافي ارادة الدوام
من قوله تع وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد لان الدوام هو احد قسمي المكث
الطويل بقرينة الحكم ولا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفاد
من خارج لا مقصود بنفس اللفظ قوله انها تختص بالكفار ويؤيده ان

لفظ الفجار لاشتماله على من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله تعالى
اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهر الآية يقتضي كون الفجار في الجحيم في
الحال ومعلوم انه ليس كذلك فوجب التاويل بانهم مستحقوا النار وعدم
غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم
بذلك الاستحقاق الاحقاب الدهور **قوله** قلنا لا نم اى قلنا بعد تسليم
الاستحقاق والا نمنع الاستحقاق اولا بناء على ان المطيع لا يستحق بطاعته
ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد
على الله حق وقد اجيب سابقا عن دليل وجوب العقاب ثم بعد
تسليم الاستحقاق لا نم لزوم قيد الخلوص والدوام فان قالوا انثبت الخلوص
اولا بانه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا ينفصل
الا بالخلوص ثم نثبت الدوام بان المضرة والمنفعة اذا كانت منقطعة
لم تكن خالصة قلنا نمنع اولا انحصار الانفصال على الخلوص لجواز الامتياز
بوجه آخر ونمنع ثانيا عدم الخلوص على تقدير الانقطاع لجواز ان لا يخلق الله
في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح
قوله من التمادي اى من البلوغ الى المدى في الاصرار على الاحباط **قوله**
وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في المواقف يعني ان الموازنة في قول ابي هاشم
بين مجموع المرجوح وبين الجزء المقابل له من الراجح وليست بين مجموعي الراجح

وا

والمرجوح كما قرر المواقف كيف وان المقابل بالاحباط المحض كابي علي معترف
بمثل هذه الموازنة مع ان القول بالموازنة مختص بابي هاشم هذا اعلم ان ههنا
تقريرين للآمدي والامام الرازي في مذهب ابي علي الجبائي حيث قال
الآمدي مذهب ابي علي اذا زادت الطاعة احبطت الزلات باسرها
من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات
احبطت الطاعات برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات
شيء وقال الامام مذهب ابي علي ان الطاري من الطاعة او المعصية يبقى
بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب
باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد واختار صاحب
المواقف هذا التقرير فاعترض عليه بان احباط السابق باللاحق تحكم في مذهب
ابي علي بخلاف مذهب ابي هاشم حيث يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما
رجح احبط الآخر فلا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر فظهر ان صاحب
المواقف بصدد دفع التحكم الوارد على ابي علي الجبائي عن ابنه ابي هاشم وان
الموازنة التي اعتبرته بمعنى المقابلة بين مجموعي المرجوح والراجح لدفع التحكم
غير الموازنة المصطلحة بين المرجوح وبين الجزء المقابل له من الراجح وان
اعتبار الاولى لا يضر لانها لا ينافي اعتراف الثانية الفارقة بين المذهبين هكذا
ينبغي ان يصلح الكلام اصلح الله شان مصلح المقام **قوله** ان الكلام كان قاصرا اراد بالكلام

بهذا السابق وعبر بهنا بالكاف مخالفا للتقرير المذكور آنفا نظرا
الى معلوميته وشان المعلول كونه ثانيا رتبة وان كان اولا زمانا
كما هو المعتبر في التقرير الآنف قوله الاول اعتراض على ابطال راى الجبائى
بالدليل العقلى قوله ثم هذا اى الاعتراض الاول قوله الثانى اعتراض على
ما قاله اما اولا وحاصل جوابه ان ما ذكره المعترض عن طرف ابى هاشم
صلح من غير تراضى الخصم فلا يسمع قوله الثالث اعتراض على ما قاله واما
ثانيا قوله لا يوجب الاجزاء زوال كل بما يزول به الآخر والترجيح عند
الموازى كما في حديث الابراء والمقاصة قوله الرابع اعتراض كالسادس
على ما قاله واما ثالثا وتقريره ان كل واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق
الناشى من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس
الكاسر والمنكسر واحدا كما اتحدا في المزاج ايضا وتقرير الجواب انه
ينافى ما صرح به البهشمية من ان كل واحد من الاستحقاقين ابطل الآخر ولذا
ذكر الشريف الاعتراض المذكور في صورة الجواب عن طرف البهشمية مشيرا
الى ضعفه بكلمة قد حيث قال وقد اجاب بان كل واحد من العلمين يؤثر
في الاستحقاق الناشى من الآخر اى الآن نقال في قولهم كل واحد من الاستحقاقين
ابطل الآخر مسامحة ومرادهم ما ذكر وانت تعلم ان هذا التاويل لا تخلصه
عن الضعف قوله واجيب اى اجيب عن زعم ابى هاشم بانه يجوز ان

يرجح جانب الثواب او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما
بناء على منع اعتبار الخلوص في حقيقة الثواب والعقاب وهذا كما يرى
احدنا يدوم له غم من جهة وفرح من جهة اخرى ويدوم له المه ولذته
كذلك لا تخلص له احدهما في حيوته الدنيا قوله والاقرب اى الاقرب
في ابطال قول البهشمية ما قال امام الحرمين انه ليس بازاء عفو الله
كبيرة يرى وزرها على آخرها فاذا لم تبدر وتسقط بهذه الطبقة العليا
(اى تسقط)
لم يسقط بما هو ادونى منها لبطل هذيانهم بتغالب الاعمال قوله ولا
يعفو عن الكفر قطعا الخ قال القاضى عياض انعقد الاجماع على ان الكفار
لا ينفعهم اعمالهم ولا يثابون عليها بنعيم ولا تخفيف عذاب لكن بعضهم
يكون اشد عذابا من بعض بحسب جرائمهم وذكر الامام الفقيه ابو بكر
البيهقى يجوز ان يراد مما ورد في الآيات والاخبار في بطلان خيرات
الكفار انهم لا يتخلصون بها من النار ولكن يخفف عنهم ما يستوجبونها
بجنايات ارتكبوها سوى الكفر ووافقه المازرى قوله وضعفه ظ
اذ كم من فرق بالدرجات في الدرجات والطبقات في الطبقات
قوله بل اثبتوه اشارة الى ان جمهور اصحابنا ذهبوا الى انه يعفو عن بعض الكبائر
ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشئ من هذين البعضين بعينه
وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه قوله ان الله يغفر

الكبائر

الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا تخرج الا ما اجمع عليه قوله ومعنى العفو الخ
فان قلت هذا المعنى كيف يتصور فى صورة التوبه عن الشرك مع ان
التوبه عنه الايمان بالله ومع الايمان يزول الشرك بالكليه ولا يبقى
حتى يعفى قلت الزايل بالايمان هو الكيفيه الحاصله فى النفس و
الاعتقاد الباطل واما كونه قد اشرك وباق لكونه قد زنى وقد شرب
وترك المواخذة عليه لا تكون الا على تقدير التوبه وفى لفظ ان يشرك
فى الايه بدل ان اشرك ارشاد الى ذلك قوله فلا يصح التفرقه و يلزم
تساوى ما نفى عنه الغفران واثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل
فضلا عن كلام الله قوله وكذا مغفرة الصغاير وهى واجبه عند المعتزله
قبل التوبه فلا يلايم التعليق بالمشيه قوله واما باقى المعانى المذكوره
للمغفرة فى السؤال فربما تكون تكون فى الشرك اقوى على ما لا يخفى
لان الاستدراجات للبلوى والاستجرارات الى بلية العقبى فى
حق اهل الشرك اكثر من ان تحصى قوله وبهذا اى بالتقييد للمغفور له
يندفع اشكال آخر على اصلنا من وقوع العفو والمغفرة ووجه الاندفاع
ان قولنا يغفر لمن يشاء دون من يشاء يدل على وقوع المغفرة
بخلاف قولنا ان شاء يغفر كما ترى قوله فى التولى عن الزحف
اى الاعراض عن الحرب قوله فى عمومات الوعد مثل قوله من قال لا

اله الا الله دخل الجنه قوله والقول بالاحباط دفع ما يقال انهم لا يدخلون
فى الوعد قوله بخلاف الكافر بانه يعتقده حقا لا يطلب به عفوا ومغفرة
ويخلو عن خوف عقاب فلم يكن العفو عنه حكمه قوله نعم لو كان حقيقه
لا اطرد فيما ذكرنا وسقط غاية متشبثهم الا انه مجاز قوله يؤمر بالطاعات
لا المعاصى اى يؤمر بالطاعات والمناسب ان يؤمر بالمعاصى على
ما قالوا وتقرير خروج الجواب ظ والالحاد فى الحرم الظلم فيه قوله والظاهر
من كلام النبى الخ هذا الظاهر هو المؤيد لما قال الآمدى اذا تاب عن
الزنا وغيره وهو فى مرض مخوف فان توبته صحيحه بالاجماع المجبوب ان
لا يبال الانسان ما صنع قوله ان بتقدير القدره اى قوله اذا اقدر قوله بهذا يشعر
فينبغى ان يحمل قول المواقف اذا عزم على معنى اذا وقع عدم الفعل لم
يكن توبه اذ لا بد من العزم على الترك على تقدير القدرة ويدل على هذا المعنى
تصريح صاحب المواقف بان توبه المجبوب صحيح عند غير ابى هاشم وقوله
لم يكن ذلك توبه حيث دل على انه مختار الكل او الاكثر الا انه تسامح فعبر
بالعبارة الاولى ولم يغيرها وان اقتضى اللاحق تغيير السابق فكانه قريب
من الث كله ولعل هذا هو المراد بامر الشريف بالتدبر فى شرح المواقف
قوله كما فى الغصب قال فى بحر الكلام وكذلك اذا زنى بامراة لها زوج فبلغه
الخبر لا ينفع بالتوبه ما لم يجعله فى حل الا اذا كان اخذ الرشوة الفكاية الجراحه قوله

عندنا اى عند الشافعى وهذا مذهب الشارح مذهبه الصقع بالضم الناحيه
الفناء بفتح الغين المعجمه النفع قوله وفى السوءة اى العورة اذ به وان لم
قتله ونظر لكن خطر كشف السوءة مما قال عايشة رض ما رايت منه وما راى
منى اى ما رأيت من النبى عم العورة وما راى النبى عم منى قوله ولما انه
من قبيل العطف من جهة المعنى كانه قال يعدى بالباء واللام لاعتبار معنى
الاعتراف والقبول لما وقع بهذان المعنيان فى قوله تعالى ولما انه الخ قوله
ويعنون بالاسماء الخ بين الشريف الاسماء بالشرعيه المستعمله فى اصول
الدين كالايمان والكفر والاحكام بقبول الايمان الزيادة والنقصان وعدم
قبولها اياهما وبثبوت الواسطه بين المؤمن والكافر وعدم ثبوتها قوله
لاعتبار معنى الاذعان والقبول يشعر بان الاذعان من لوازم الايمان
بمعنى التصديق لا نفسه لانه يتعدى بنفسه وان فسره اهل العرف به
ويؤيده ما فى الصحاح من انه يقال اذعن له اى خضع وذل ويمكن ان يوجه
على التفسير كما هو المفهوم من كلامه فيما سيجى بان استعمال احد المترادفين
قد يخالف الآخر كالصلوة بمعنى الدعاء حيث استعملت بعلى فى الخير دون الدعا
او الجزئيه بتضمن معنى الجزء قوله وما انت بمؤمن لنا وحمل اللام فى لنا على
تقويه العمل دون التعديه خلاف الاظهر بل خلاف الظاهر ثم الاظهر ان بمثل قوله
انؤمن لكم واتبعك الارذلون قوله فى تحقق الايمان اى فى تحقق الايمان الحقيقى

لا الحكمى فلا ضير فى خروج اطفال المؤمنين قوله حتى ان من اضمر الخ وفى تفسير
القاضى البيضاوى ان مذهب الكراميه ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا
خلى قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا فلا رد عليهم
بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآيه ويمكن ان يوفق بين الكلامين بان ما
ذكره القاضى هو الايمان المنجى من النار والاول هو الايمان مطلقا قوله ثم
الخلاف فيما اذا كان قادرا الخ هذا مناف لما ذكره الشارح فى شرح العقايد
فى الرد على الكراميه حيث قال وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق
بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان
ليس حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت الكراميه انتهى قوله
لكون ذلك من امارات عدم التصديق اى من علاماته القطعيه لانتفاء
لازم الايمان وهو الالتزام فلا يرد ما يقال من ان المصدق الذى علم
امارة الانكار مؤمن عند من لم يجعل الاقرار ركنا كما فى مسئله سجود الصنم
فانه لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالهيه بل سجد لها
وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه
حكم الكفر فى الظاهر كذا ذكر فى المواقف قوله ما يبلغ عشرة يحصل من
كل واحد من الاول والثانى ثلثة ومن الثالث واحد ومن الرابع ثلثة فصار
عشرة قوله الى ان يعطى ضده وتحريره ان الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق

كيف وان ماذكره المستدل يرد عليه ايضا لان النوم ضد للادراك عند
المتكلمين فلا يجتمعان قوله فحديث اسامة لنا حيث ينبئ على ان
مناط الايمان القلب فان قلت يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل
جزء الايمان وركنه قلت المدعى ههنا كون الايمان فعل القلب دون
مجرد اللسان فلا يضره ما ذكرته فان قلت ما تقول فيما نقل الشارح رح
في شرح العقايد من ان حديث اسامة دليل على كون الايمان التصديق
بالقلب والاقرار شرطا لاجراء الاحكام مع الاحتمال المذكور في الحديث
قلت الانصاف ان الايات المذكورة ههناك مع الحديث الاخر قبل
هذا الحديث ناطقة على ان محل نفس الايمان القلب سيما اذا جمعت الادلة
في الخطابيات مثل قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان
ولما يدخل الايمان في قلوبكم من قوله عم اللهم ثبت قلبي على دينك قوله
جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بابقائه اى الامر بمقدمته لا بنفسه
كما في معرفة الله فان التكليف بها راجع الى مقدمتها وهي النظر بخلاف الايمان
فان الامر به لا بمقدمته قوله لكان ابن سينا الخ وملخص ما اختاره الشارح
ان الايمان المعتبر هو التعيين ولذا قالوا ان العوام يعلمون الادلة اجمالا
الا انهم قصروا عن تحرير المقاصد وتقرير الدلائل مفصلة وذلك القصور
لا يضر فلا تفاوت بين الشرعي واللغوي والعلم المنطقي المحقق في مادة

اليقين في نفس اليقين حيث يعتبر في كلها الاذعان والقبول فغرض الشارح
ان لفظ اليقين والاذعان في المعنى الشرعي واللغوي وكذا في المنطقي المحقق
في مادة اليقين رد على من لم يعتبر اليقين في الشرعي او الاذعان في
المنطقي فلا ينافيه الفرق بينهما بوجوه اخر مثل خصوص المتعلق في الشرعي
وعمومه في اللغوي واعتبار الاختيار في الشرعي دون اللغوي وعموم
المنطقي بحسب المفهوم للظن واليقين كيف وانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم
تقسيما حاصرا ليتوسل به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه فلا يتجه
بما ذكرنا من الغرض منع الاتحاد بينهما بوجوه اخر نعم في تمام هذا الغرض
بحث سنذكره بعده قوله معنى هذه المقولة يعني ان مقولة الفعل حالة غير
قارة ولذلك عبر عنها بان يفعل لدلالتها على التجدد والتقضي بخلاف مقولة
الكيف فانها حالة قارة تاملنا وانا تاملنا الى ان الاختيار على معنيين
احدهما اختيار بطريق التجشم والكسب وهو خاص في النظريات مفقود
في الضروريات ولا فرق والضروري مما لا يكون تحصيله مقدور المخلوق
اذ لا يحصل بمجرد التوجه المقدور بل يتوقف على امور غير مقدورة لا يعلم
ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت وبالجملة العبرة في هذا المعنى بالسبب
القريب كما بينا في اول الكتاب — ثانيهما ماله مدخل في الاثر قريبا كان
او بعيدا وهو اختيار ناقص كاف فيما نحن فيه كما في الحدسيات ونظير هذا

ما قال ايمة الفروع من ان الاكراه نوعان احدهما ان يكون مفوتا للرضى
وهو ان يكون بالحبس او بالضرب والثاني ان يكون مفسدا للاختيار
وهو ان يكون التهديد بالقتل او بقطع العضو وفي الاول اختيار صحيح
وفي الثاني اختيار فاسد لانه اختيار صورة قريب من الجبر قوله عليه
شاهدا والمناسب ان يقول له شاهدا لا عليه شاهدا لان المقصود
شهادة ما ذكر للاتحاد لا عليه الا ان تعديتها بعلى لتضمن معنى الرقيب
فكانه دل على ان شهادته عن خبرة واطلاع حال كقوله لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا قوله كانه زعم اولا ان التسليم
الخ وقد يستصوب هذا الزعم بان التصديق هو الاعتقاد مطلقا وان
التسليم امر وراءه وهو الزام النفس على موجب اعتقاده فان من
اعتقد الشرع باختياره ثم عانده ولم يلتزم موجبه كان معرفه لا
ايمانا بالاجماع ومن ههنا قال الشريف في حواشي التلويح عدم مغايرته
وهم لان فيه الزام النفس على موجبه دفعا لما قاله الشارح هناك من
ان جعل الايمان الشرعي مغاير التصديق الميزاني وهم قوله فافتى
بكفره اي افتى ذلك الزاعم من المتاخرين بكفر بعض رؤساء الدين
بناء على انكاره وقوله لما انه تعليل لما قصده قوله كقوله ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات للقطع بان العطف مقتضي التغاير فان قلت هلا

يجعل من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح بان يعطف على الشيء ما هو داخل
فيه لنكتة والنكتة ههنا ان الاعمال بمنزلة الايمان والايمان بلا عمل
كشجر بلا ثمر قلت لا يحمل عليه لما قررته بيننا من حديث الانصاف
على دلالة فحوى الادلة لخطابه قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
وانما يستفاد منه بطريق المفهوم اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن
لنفي اللبس فايدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده
ولا مع ضد جزئه قوله بان ذلك مفرد مذكر اي لفظ ذلك مفرد مذكر
واكثر المذكورات مؤنث ولفظ الواحد المذكر لا يصلح ان يكون
اشارة الى الكثير المؤنث الا بتاويل وهو خلاف الاصل بخلاف ما اذا
جعل اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه لفظ مخلصين او التدين
الذي يدل عليه الدين فان لفظ ذلك حينئذ اما على معناه الحقيقي ان اكتفى
في المشار اليه بالسبق الحكمي او على قريب منه ان اعتبر فيه السبق الصوري
قوله اي صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لان نزول الاية بعد تحويل
القبلة لدفع توهم اضاعة صلوات كانت اليه قوله لان القاطع
ليس بكافر لان مرتكب الكبيرة ليس بكافر عند المعتزلة فلا يصح لهم
الاستدلال بهذه الاية قوله وان رغم انف ابي ذر اي وان وصل انف
ابي ذر الى الرغام بالفتح وهو التراب اي ذلت هذا وان لم يرده ابي ذر

قوله ولم نحكم بان كلمة من غاية في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه
الفاسق المصدق قوله ان العذاب فانه يفيد الاستغراق لكونه اسم جنس
محلى باللام واصحاب المشأمة من يعطى كتابه بشماله قوله بمنع الكبرى
لان مرتكب الكبيرة من المعتزلة يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا
ولا بكافر قوله وقد عرفت مما قدمنا من ان المراد الاتحاد لا الترادف المصطلح
والمراد بالدين الطاعة فاندفع ما في المواقف من المصادرة قوله اي فلم
يجد لهم وانما قيد نظم الاية بكثرة البيوت والكفار في قرية لوط قوله
لو قيل في الاعتراض انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن
اعم بل لو سلم المساواة معه لم يستلزم المساواة بين الاسلام و
الايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك
والبكاء فضلا عن الاتحاد قوله وعن الرابع ان المراد اه يعني ان السؤال
عن الايمان كان عن حقيقته الشرعية وعن الاسلام كان عن
احكامه المشروعة وعن حقيقته كما ورد ذكر الايمان وارادة
احكامه ايضا فتأمل قوله وفدوا اي وردوا عليه رسلا قوله
الايمان بضع وهو ما بين الثلثة الى العشرة والمراد بالحديث
اطلاق الايمان على ثمراته ولم يرد به الحصر في العدد المذكور بل يكون
الثمرات اكثر اراد حصرها في انواعها واراد بالاماطة مثل الاماطة قوله

محل نظر لان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فان قلت لعلهم كانوا عالمين
علما اجماليا غايته انهم قصروا عن التحرير والتقرير وذلك القصور لا يضر
قلت هذا اعتراف بالتفاوت بالزيادة والنقصان ففيه المطلوب قوله
وروى مرفوعا وانما قال مرفوعا لئلا يوهم الاختصاص بعمر يعني ان
هذا مروي عن النبي عم ايضا قوله مدفوع وما يقال ان زيادته بهذا
الاعتبار غير معتبر وانما يعتبر ان لو ترتب عليه ما لا يترتب على استمراره
بلا تجدد الامثال وهو وهم بخلاف الزيادة بالقوة والضعف مدفوع بادنى
تأمل سيما على تقرير الامام الغزالي السابق آنفا قوله فيقع للنبي متواليا
ولغيره على الفترات وذلك ان القوة الحيوانية اذا كانت مسخرة
للقوة العقلية يتخلص عن استيلاء الوهم فيظهر الروح عن ظلمات
الحيوانية ويتنور بالانوار الملكية بخلاف ما اذا كانت العقلية مسخرة للحيوانية
حيث لم يؤمن عن استيلاء الوهم كمن يتيقن بان الميت جماد ثم
يخاف منه بوسوسة قوله بمشية الله متعلق بمربط قوله لا يخفى ان
المراد اه ولك ان تقول ايضا المراد من عدم التصديق اعم من ان يكون
حقيقة او حكما فانهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عم كان
يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد قوله احسن من التعريف بتكذيب
النبي والاحسن ان جعل بمعنى الحسن لا يقتضي الحسن في الكل وان ابقي

على معناه يجعل اشارة الى ان المراد تكذيب خبره اعم من ان يعتبر اضافته
الى النبي او يقطع النظر عنها فيشمل كفر اللص بالله بلا توسط نبي فان قلت
يرد على التفسير الاول مثل ما يرد على التفسير الثاني شمول الكفر بالنبي
مع الايمان بالله دون الاول فما وجه حسن الاول او احسنيته قلت
اشار الشارح الى ان المراد بالجحد اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته
او شيء من افعاله ومن جملة افعاله ارسال الرسل فاستلزم الجحد
بالله الجحد بالرسول ومعلوم ان هذا التوجيه احسن من توجيه التفسير
الاول قوله هو قبيح او اخلال اه اي الكفر على نوعين نوع ما هو قبيح قبحا
تاما وهو عدم الايمان فهذا كالتعريف بالمفرد واخر ما هو فعل جعله الشارع
امارة الكفر فيستحق اعظم العقوبات من خلود النار وبتقريرنا هذا
يندفع الايراد بالترديد المذكور في الشرح ويظهر السر في التعبير عن
الثاني بالفعل دون الاول قوله وما قيل ان الكفر اه رد على صاحب المواقف
وفي تقرير الشريف لمحه الى توجيه كلامه وهو ان مقابلة الكفر على اصلنا
ظاهر وعلى قول من قال الايمان معرفة الله ان الكفر هو الجهل بالله واما على
قول من قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة ان الكفر هو
المعصية غاية الامر انهم اختلفوا فقال الخوارج كل معصية كفر وفصلها
المعتزلة وقال بعضها كفر وبعضها لا فظهر ان التفسير وقع بالمقابل

لان مقابل الطاعة المعصية الدال على خلافها وان قيدت في الارادة
بما يناسب مذهبهم بشهادة التفصيل الواقع في عبارة المواقف وبالجملة
ان الاطلاق في الدلالة لا ينافي التقييد في الارادة قوله خص باسم
الزنديق قال الشريف الزنديق هو الذي ينطق الكفر وينفي الصانع
الحكيم او يقول بالٰهين خالق الخير وخالق الشر وفسر الشارح في
شرح التلخيص بالكافر النافي للصانع ومزدك اسم رجل اباح الفروج
قتله انوشروان قوله والا فلا نزاع يعني ان عدم تكفير اهل القبلة مطلق
وان كان موافقا لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء لكن يجب ان يخصص
لانا اذا فتشنا عقايد فرق الاسلامية وجدنا فيها ما يوجب الكفر
قطعا كالعقايد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه او الى حلوله في بعض
اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد عم او الى ذمه واستخفافه او
الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية قوله لم فرق
بينها اي فرق الامام بين الاصول الخلافية وبين ما هو من اصول
الاسلام بان بعض الاصول الاتفاقية مما اشتهر اه قوله يمنع الملازمة
وهي قوله لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق اه فصل الامامة
قوله في كتبنا الفقهية لم يرد كتب الشافعية بل اراد ان امر الامامة مسطور
في كتبنا الفقهية فهو من الاحكام العملية عندنا دون الاعتقادية كما ثبت

الشيعة شورى مصدر كنتيا بمعنى التشاور قوله ولم يرعو من الرعوه
وهى الكف اى لم يكف نفسه عن سوء صنعه كف لاجل الزاجر بالقول
ولكن لما ساعت استدراك عن قوله ولا خفاء فى ان ذلك الخ وجواب
لما قوله الحق قوله وقال الامام اراد بيان القيود الماخوذة فى تعريف
الامام والشعر بايراد التعريف الاول وبيان قيوده انه اولى من تعريف
الامام لانتقاضه بالنبوة ولذا اختاره فى المتن قوله وكانه اراد اشارة
الى ان قيد الواحد احتراز عن اهل العقد وتنبيه على انه لا يجوز ان يكون
كل منهم مستقلا بالخلافة واما بطريق المساواة وعدم انفراد البعض بالراى
فيجوز كما فعله عمر رضه لان ذلك بمنزلة نصب الامام واحد كامل الراى قوله
واعتبر رياستهم اشارة الى بيان صدق الجزء الاول من التعريف على كل
الامة من اهل الحل والعقد قوله وفى الشروط كثرة يعنى ان الشروط
كثيرة فلم افردها وجعلها جزء من التعريف والادلة قايمة على اشتراطها
وقيامها ينافى الجزئية لان المقولات لا يبرهن عليها كما زعموا قوله
فضلا عن رياسة الخ اى لا يصدق التعريف بعدم صدق بعض قيوده على امام
البيعة فضلا عن رياسة النايب على الاطلاق للامام بامام
البيعة فلا يتناول النايب على الاطلاق ما سوى قيد العموم حتى يحتاج
الى اخراجه بقيد العموم قوله ولو سلم اشارة الى قيام الدليل من قبل

ان

ان رع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة
قوله سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة الخ هذا مخالف لتقرير المواقف
وهو ان نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية
بل عقلا وقال الجاحظ والكعبى وابو الحسن البصرى من المعتزلة بل عقلا
وسمعا معا قوله فعندهم الخ وكل هذه الفرق الثلث المذكورة قالوا بانه
لطف الا ان الاولى خصصت بتعليم معرفة الله والثانية عممت بدرجة
والثالثة بدرجتين قوله قال ابو بكر الاصم من المعتزلة مع قوله وقال
هشام الفوطى منهم اشارة الى الرد على المواقف لان المفهوم من قوله اولا
وقالت الخوارج لا يجب اصلا ومنهم من فصل فقال بعضهم عند الامن دون
الفتنة وقوم بالعكس ومن قوله آخرا جعل الخوارج كذا واما الفارقون منهم
فقالوا تارة كذا وتارة كذا ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف
لظاهر عبارتى الابكار والنهاية قوله وقالوا صدقت واتفقوا على قوله
واختلافهم فى التعيين لا يقدح فى ذلك الاتفاق فان قيل لا بد للاجماع من سند
كما تقرر فى موضعه ولو كان السند لنقل نقلا متواترا لتوفر الدواعى اليه قلنا
استغنى عن نقله بالاجماع فلا توفر للدواعى او نقول كان سنده من قبيل
ما لا يمكن نقله من قراين الاحوال التى لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة و
العيان لمن كان فى زمن النبى عم قوله يزع السلطان اى يكف الجوزة

الناحيه وكذا البيضه قوله يحتمل الصرف ولو سلم عدم الصرف فلعل
ان دور الخلافه ينقضي دون دور الامامه بناء على ان الامام اعم
واطلاق الخليفه تعظيما بعد الانقضاء لا يقدح فيما ذكر قوله بحث
اخر اه والظاهر ان مناط امر الامامه صلاح قيام مصالح الدين والملك
ومراتب الشروط فيه متفاوته فان استوى ميزان النظر بينهما فالتفويض
غير لازم وان رجح يفوض الامر قوله وقد يستمسك اه كانه استضعف
هذا التمسك بايراد قد لاحتمال ان الامر بالاطاعه والوفاق على
تقدير الوجود على ان بعض المفسرين قال المراد باولى الامر علماء الشرع
لقوله تع ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم قوله فالامام الذى ادعيتم وجوبه وهو الامام المعصوم المختفى
ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى
الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذى هو لطف لا يوجبونه عليه
واللازم كونه تع في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال قوله بل كان ينبغي
ان لا يجوز الا ان احتمال اه وانت تعلم ان تقرير الشارح يرفع ما ذكره
الشريف بقوله وانت خبير بان هذه الحجه على عدم جواز نصب الامام
اول منها على عدم وجوبه قوله واكثر المعتزله وهذا اولى من قول
المواقف ومنهم الخوارج وبعض المعتزله لان من وافق الاشاعره

منهم الجبائيان فقط قوله واجيب بان ذلك اه واجيب ايضا بانه مبالغه
على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا قوله
وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وبه ظهر بطلان الشروط الثلثه لان ابا
بكر رض اماحق كما سيبين ولا يجب له شي منها قوله والجواب ان وجوب
اه حاصله منع كون الحاجه اليه لما ذكر بل لما تقرر من دفع الضرر المظنون لها
وهو حاصل امامة نفر واحد من علماء الشرع قوله لا يزيل المحنه اى
التكلف قوله على ذلك اى اجماعهم قاطبة على خلافة ابي بكر رض خاصة بخلاف
الاجماع الكافي في الدليل الكافي فانه اجماع ما سوى الثلثه على احد الثلثه
قوله قالوا منا امير ومنكم امير ودفعه ابو بكر رض بقوله عم الائمه من
قريش الشم يقابل الهاشم وهما من القريش التلعثم في الامر التمكث
فيه والتأني وقال لحلل النكول عنه والتبصر فيه والمقصود ههنا
انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله عم ولم يتفرغ للنظر
والاجتهاد توقف قوله فيما ساءني وسركم والتعبير بما في موقع
من اشارة الى ان المراد وصف المساءة والمسره كقوله تعالى ونفس
وما سويها قوله محل نظر لانه وان وجد فيه مبايعه على رض الا ان فيه
التزام ابي بكر رض بان لا بيعه له في عنق علي رض وخلاف الواقع
الواقع قوله ولان ترك المنازعه اه دليل الزامي بعد ايراد الدليل التحقيقي

حاصل ان العصمة عندكم لصحة الامامة فكيف ترك المنازعة في الترهات

الت قط قوله وقد يجاب ايراد لفظ قد اشاره الى ضعفه اذ فيه التزام

خلاف الواقع في موضعين كما لا يخفى قوله وهو مسيلمة الكذاب عطف

تفسير لبني حنيفة قوله لا نقيلكم ولا نستقيلك اي لا نترككم ولا نرتحل

من عندك يقال استقيل القوم مضوا وارتحلوا الاندية جمع الندي وهو

المجلس قوله والعظماء المراد الجنس لان اللام اذا دخلت على الجمع

ينسلخ معنى الجمعية ويبقى معنى الجنسية ولذا قال بعده وها هو الامام

والمراد من الوصي علي رضه قوله عهد الماموله اي عهد في خلافته

ان الخلافة بعده لعلي بن موسى الرضى وماسي مفعول كتب اي

كتب الامام علي بن موسى ما ينبئ عن وفور جهد مامون في امر الدين

والدنيا وقبول عهده وفي بعض النسخ وحمده بدل جهده الجامعة

والجفر هما كتابان لعلي رضه وقد ذكر فيهما على طريق علم الحروف

الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون

من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما والمشائخ المغاربة نصيب من علم

الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت قال الشريف رايت بالشام

نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج

من ذينك الكتابين قوله فكتب اي كتب الامام علي بن موسى رضي الله

عنك

عنك وارضاك تحت قول مامون وسميته الرضا وكتب بل جعلت

فداك تحت قول مامون ويكون له الامرة الكبرى بعدك وكتب في

موضع آخر وصلتك رحم اوجزيت خيرا اي اوصل الله قرابتي اليك او

جزى الله عني وعن المسلمين خيرا والمراد منع الخلو لا منع الجمع قوله

محل نظر لان الجمع عليه هو ان الامام واحد مطلق من المذكورين

لا ما عداهم وهو لا يستلزم صلوح كل من المذكورين لان صدق

الحملية الشبيهة بالمنفصلة لا تستلزم صلوح اتصاف موضوعها

بالاطراف كلها قوله ثم وصف المؤمن اشارة الى رفع المانع عن

معنى الحصر بعد بيان ما يقتضيه فاجاب اولا عن منع صحة

الحصر في المقيد بالقيد الاول وثانيا عن منعها في المقيد بالقيد

الثاني قوله وانت خبير بان معناه يعني ان مبناه اما ان الاول

اختصاص الخطاب بالبعض كما صرح سابقا بقوله لبعض

المومنين وهذا ليس بظاهر الثاني كون المومنين الموصوفين

جمع من عداهم وليس بصحيح لان جميع من عداهم اعم من الموصوفين

قوله لا يستقيم في حق الله ورسوله يعني ان صرفها اليه مع انه

صرف عن الظاهر لا يستقيم في المعطوف عليه والمصير الى تعميم

الولاية من الحال والمآل والتوزيع على المعطوفين تكلف في تكلف

قوله مبنية على الجمع الخ بل يمكن ان يقال على الحالية ايضا انه جيئ
بلفظ الجمع لترغيب الناس في مثل فعله فيندرج فيه قوله والمراد
انه اسم الخ رد على صاحب المواقف لانه جعل الاستعمال دليلا على ان
المولى ليس بمعنى الاولى حيث يقال هو اولى من كذا دون مولى من
كذا او اولى الرجلين او الرجال دون مولى الرجلين او الرجال ووجه
الرد ظ قوله قدح في صحته كثير من ائمة الحديث كابن ابي داود السجستاني
وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث وانما لم يمنع الشارح صحة
الحديث بما في المواقف من ان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه
كان باليمن لانه مردود بان غيبته لا ينافي صحة الحديث الا ان يروى
هكذا اخذ بيد علي او استحضره قوله من جملتها كونه خليفة لانه كان خليفة
لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام
مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة
له بعد موته على تقدير بقائه كان عزله موجبا لتنقيصه والنفرة عنه والاه
وذلك غير جائز على الانبياء قوله والجواب منع التواتر وانما لم يمنع صحة
الحديث ههنا كما فعله صاحب المواقف اتباعا للآمدي لان هذا الحديث
صحيح عند المحدثين وان كان من قبيل الآحاد فليس كالحديث الاول
ولذا تعرض الشارح بمنعها في الاول دون الثاني قوله ولو سلم فتصرف هرون

اي لو سلم ان فيه دلالة على بقائها بعد الموت وان عدم بقاء خلافته
بعده عزل له فتصرف هرون الخ وبهذا الجواب التسليمي يندفع تقرير آخر
للاستدلال بهذا الحديث وهو انه من جملة منازل هرون بالنسبة
الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة
بعد وفات موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة
في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عم عملا
بالدليل باقصى ما يمكن قوله واما الجواب فربما يدفع دفع الكلام
المواقف وفي تقرير الشريف لمحة الى دفع هذا الدفع بان قوله اخلفني
لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة
غيبته فالمراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة
تبوك كما ان هرون خليفة لموسى في قومه حال غيبته واما الاحتجاج
بالوجهين المذكورين بعد هذا الدالين على كونه خليفة فربما يستشق
لكن ضعفه تركنا بيانه ثقة بفطانتك قوله على كون من كان كافرا ثم اسلم
ظالما لان الظالم من ارتكب معصية يسقط العدالة بلا توبة واصلاح
فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قوله وام ايمن وهي امرأة
اعتقها رسول الله عم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد
فولدت له اسامة قوله شهادة رجل وامرأة لقصوره عن نصاب

البينة وهو رجلان او رجل وامراتان قوله وله الحلم جواب عن قولهم
وصدق ازواج النبي قوله على ماقرره ابو بكر من انها كانت لكل من كان
خليفة قوله بعد التسليم اشارة الى انه يحتمل ان قطع اليسار
من غلط الجلاد قوله لا يقدح في الاجتهاد لانه لا يقتضي كون جميع الاحكام
حاضرة عنده بحيث لا يحتاج الى نظر قوله فنهاه على قايلا في حق الحامل
ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها المغالاة
من الغلو وهو التجاوز عن الحد والقنطار مائة الاف قوله وحي على
خير العمل اي يقال هذا في الاذان مقام حي على الصلوة ونهى عمر رضه
عن هذا قوله ومعنى اخرمهن دفع ما يقال من ان نسخ اباحة متعة النساء
لما ثبت بالاثار المشهورة او انه لما ثبت بعد حرمتها اباحتها
موقعة بثلثة ايام وتعين حرمتها الاصلية فما معنى اخرمهن قوله وانه
حمى لنفسه اي حمى ارضا لنفسه والحال ان عمر حمى لابل المسلمين لا
لنفسه وانه رد الحكم بن عاص الى مكانه الاول مع ان النبي عم طرده
عنه قوله ومعاوية كان على الشام يعني ان ما ذكر ليس بمخصوص عثمان
الرعاع الاحداث العظام قوله وقد صحت توبتها عن مخالفته
يعني انهما خالفا عليا اولا ثم تابا ثانيا وصحت توبتهما قوله وليس
المراد به عليا لما لم يرد به على تعيين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى

هو احد بما الاغير قوله سيدا كهول اهل الجنة والكهولية نظرا الى الدنيا او
حين دخول الجنة فلا ينافي الجرد به والمراد به فيهما كما ورد في الحديث
المشهور قوله وعن محمد بن الحنفية هو ابن على ابي طالب لكن ليس
من فاطمة بل من الحنفية وهي امراة تزوجها على قوله لما قبل له ما
توصي اي اما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك قوله ونزع سهم
الرامي اي سدد عسهم المحكم بنيانه قوله وان كان صيغة جمع لانه
لانه عم الخ دفع ما في المواقف من انا لا نم ان المراد بانفسنا على وحده
بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه عم داخلون
فيه يدل عليه صيغة الجمع انتهى كلامه ووجه الدفع ظ قوله وكذا من ثبت
نصرته للرسول بالعطف مع التعبير عنه بصالح المومنين اشارة
الى وجوه الاول ان المولى بمعنى الناصر واختصاص على من بين الصحابة
بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل العبادات
الثاني هو الله لنفسه ثم بجبرئيل ثم بعلى الثالث التعبير عنه بصالح
المؤمنين قوله وانت مني بمنزلة هرون من موسى ومن ابتدائية
الا ان الابتداء ههنا باعتبار الاتصال ولذا سميت بالاتصالية
اي انت بمنزلة كاينة وناشية مني كمنزلة هرون كاينة وناشية
من موسى قوله فان المرجع فيه الى العترة اي الرجوع في علم السر الى العترة

فظهر ان خرقة المشايخ ينتهي الى علي كرم الله وجهه قوله لو كسرت الوسادة
اى لو جمعت لعضيت الخ ولا يخفى ان المقصود احاطة علمه بما في هذه
الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض ابى
هاشم بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويرشد كل عليه
قوله والله ما من آية الخ ويؤيده ايضا ان اول كلامه مشتمل على
الغرض والعقد وليس يلزم منه جواز الحكم كما يشهد به الفطرة
السليمة قوله لا حان حينك اى لا قرب وقتك واجعل غير مغرورة
العراق جمع عرق وهو العظم الذى اخذ عنه اللحم الزهد خلاف
الرغبة العنز الماعزة وهى الانثى من المعز والعطفة الطردة
الدعابة المزاح السواسية يقال هم سواء للجميع وهم اسواء
وهم سواسية مثل ثمانية على غير قياس قال الاخفش و
وزنه فعلفلة ذهب عنها الحرف الثالث واصله الياء قوله ولا
مالأت عليه يقال مالأته على الامر اى عاونته عليه وشايعته
قوله لا كلام في جموع مناقبه الى قوله بالكرامات قال الآمدي التفضيل
في هذا المعنى ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما فضيلة
من اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له
فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة

اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضايل لاحتمال ان الفضيلة الواحدة
ترجح من فضايل كثيرة اما الزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها
فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله الا انه لا يدل الخ اذ ليس الاختصاص
بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب
تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان يثيب المطيع ويثيب
غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية
بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل
قوله ولا اختصاص به فان قلت قد سبق قول ابن عباس بان
المراد به علي رضي لا شك ان مقام المدح يقتضي الاختصاص بما يمدح به
قلت تعارض بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه
قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر قوله وان
احب خلقك الى قوله وان حكم الاخوة وانما لم يذكر البحث ههنا في حديث
المولى وحديث المنزلة لتقدم جوابها في الوجه الثالث من حجج الشيعة وانما
ترك البحث في قوله عم يوم خيبر لاعطين الحديث فاما لانفهامه مما تقدم
من انه خبر واحد في مقابلة الاجماع واما لانفهامه مما ذكر ههنا من الاحتمال
بان يقال هو احب في اهتمام امر الراية وفي المواقف جواب آخر وهو ان
آخر الحديث يحب الله ورسوله كرارا غير فرار فانه روى انه عم بعث ابا بكر

اولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عم
لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه رايه فقال لاعطين الخ وذلك
لايدل على ان كل ما وصفه به لم يوجد في غيره لان نفي هذا المجموع لايجب
ان يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار
ولا يلزم ح الافضليه مطلقا بل في كونه كرارا غير فرار قوله الآيات
الصراح كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين
ايديهم وقوله والذين آمنوا والذين معه اشداء على الكفار رحماء
بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله
لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجره الى غير ذلك
من الآيات الداله على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله قوله اما شوكتهم
مع قوله واما لانه راى والاول هو الاقرب لما سيبين الشارح
في الصفحه الاخرى ان مذهب الكل هو ان اول من بغى في الاسلام
معاويه وان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة قوله
واما في آخر الزمان الخ ويمكن ان يجاب ايضا بان الخير في قوله عم
خير القرون القرن الذي انا فيه الحديث بمعنى اسم التفضيل وفي قوله عم
لايدرى اوله خير ضد الشر والمراد ان كله خير تم الكتاب بعون الملك العلام

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد ...
١٢٧٥ وكفى ...